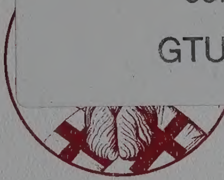


ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

ΔΙΜΗΝΙΑΙΟΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ
ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ

ΟΡΓΑΝΟΝ ΤΗΣ
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΒΡΑΒΕΙΟΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
ΕΤΟΣ 91
ΤΕΥΧΟΣ 823
ΙΟΥΛΙΟΣ - ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ 2008

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

Βογατσικοῦ 7, 546 22 (ἤ Τ.Θ. 10335, 541 10) Θεσσαλονίκη

ΙΔΡΥΘΗ ΕΝ ΕΤΕΙ 1917
ΥΠΟ ΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ (†)

ΕΚΔΟΤΗΣ-ΙΔΙΟΚΤΗΤΗΣ
ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
κ.κ. ΑΝΘΙΜΟΣ

ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ
Πρωτοπρεσβύτερος ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΣΤΑΜΚΟΠΟΥΛΟΣ

ΕΠΙΜΕΛΗΤΗΣ-ΣΥΝΤΑΚΤΗΣ
ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΣ ΚΟΝΤΑΚΗΣ, Διδάκτωρ Θεολογίας

ΣΥΝΔΡΟΜΑΙ
ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΥ: 15 εὐρώ   ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΥ: 50 δολλάρια Η.Π.Α.
ΑΞΙΑ ΤΟΜΩΝ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΩΝ ΕΤΩΝ: 20 εὐρώ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ISSN 1011-3010

Πρωτ/ρου Γρηγορίου Σταμκόπουλου, Δρ. Ί.

ΑΚΟΛΟΥΘΙΑΙ ΤΟΥ ΑΡΡΑΒΩΝΟΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΓΑΜΟΥ ΚΑΤΑ ΤΗ ΘΕΙΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ

Εἰσαγωγή

Ἔχουμε τή χαρά νά δημοσιεύσουμε τήν ἀκολουθία τοῦ ἱεροῦ μυστηρίου τοῦ Γάμου κατά τή διάρκεια τῆς Θείας Λειτουργίας. Ἡ ἀκολουθία τοῦ ἀρραβῶνος καί τοῦ γάμου γιά λόγους καθαρά πρακτικούς ἀποσπάσθηκε ἀπό τή Θ. Λειτουργία καί ἀπομεινάρια τῆς παλιᾶς ἱεροτελεστίας ὑπάρχουν στήν ἀκολουθία τοῦ Γάμου πού τελεῖται σήμερα στούς ναούς ὅπως γιά παράδειγμα ἡ ἔναρξη τῆς ἀκολουθίας μέ τό «Εὐλογημένη ἡ Βασιλεία...», τά εἰρηνικά, τά ἀναγνώσματα κ.λπ. Ἡ σύνδεση τῶν ἀκολουθιῶν τοῦ ἀρραβώνα καί τοῦ γάμου στηρίχθηκε σέ μιά ἀνέκδοτη σύνθεση τοῦ π. Κωνσταντίνου Παπαγιάννη, ἡ ὁποία βελτιώθηκε καί συνδέθηκε μέ τίς εὐχές τῆς Θ. Λειτουργίας σύμφωνα μέ τίς παρατηρήσεις τοῦ ἀείμνηστου καθηγητῆ τῆς Λειτουργικῆς καί δασκάλου μας Ἰωάννη Φουντούλη. Ὁ σκοπός τῆς δημοσίευσης τοῦ κειμένου εἶναι νά καλυφθεῖ ἕνα κενό σέ μιά δημοσιευμένη μορφή τῶν Ἀκολουθιῶν τοῦ ἀρραβώνα καί τοῦ γάμου μέσα στή Θ. Λειτουργία. Στό κείμενο πού ἀκολουθεῖ παρατηροῦμε τά ἑξῆς:

1. Ὁ ἀρραβώνας τελεῖται μετά τήν ἀπόλυση τοῦ Ὄρθρου καί ἀποτελεῖ αὐτόνομη ἀκολουθία ἡ ὁποία λήγει μέ ἐκτενῆ καί ἀπόλυση.
2. Τά «Εἰρηνικά» τῆς Θ. Λειτουργίας ἑνοποιήθηκαν μέ αὐτά τοῦ Γάμου. Τό κύριο γεγονός συνεχίζει νά εἶναι ἡ Θ. Λειτουργία, ἑπομένως δέν μποροῦν νά παραλειφθοῦν οἱ ἄλλες αἰτήσεις γιά τόν κλῆρο, τό λαό καί γιά τό σύμπαντα κόσμο.

3. Τά Ἀντίφωνα εἶναι αὐτά τῆς τυχούσης ἑορτῆς, ὅπως καί τό Εἰσοδικό εἶναι τῆς ἡμέρας.
4. Ὑπάρχουν δύο Ἀναγνώσματα στόν Ἀπόστολο καί στό Εὐαγγέλιο ἀπό τά ὁποῖα προηγοῦνται αὐτά τοῦ Γάμου μαζί μέ τούς στίχους καί Ἀλληλουάριο πού ἁρμόζουν στήν ἀκολουθία τοῦ Γάμου.
5. Στήν Ἐκτενή γίνεται ἰδιαίτερη μνεία στούς νεονύμφους. Ἐδῶ ἀλλάξαμε ἐσκεμμένα τήν Εὐχή τῆς Ἐκτενοῦς γιά νά περιλάβει καί τή δέηση γιά τό ζευγάρι, χωρίς ὅμως νά χάνεται ὁ κύριος λειτουργικός σκοπός τῆς Ἐκτενοῦς στή Θ. Λειτουργία.
6. Τά Πληρωτικά εἶναι αὐτούσια αὐτά τῆς Θ. Λειτουργίας, γιατί ἀναφέρονται στά τίμια Δῶρα καί στή σχέση τῶν Πιστῶν μέ αὐτά, ἐνῶ συνδέονται ὀργανικά μέ τήν εὐχή τῆς Προσκομιδῆς.
7. Μετά τόν καθαγιασμό τῶν Τιμίων Δώρων καί τήν προτροπή τοῦ Διακόνου «Καί ὧν ἕκαστος κατά διάνοιαν ἔχει...» θεωρήσαμε ἐπιβεβλημένη τήν προσθήκη στήν εὐχή εἰδικῆς μνείας τῶν νεονύμφων, ὡς τῶν πρωταγωνιστικῶν προσώπων τῆς τελετῆς.

Μέ τίς παρατηρήσεις αὐτές παραδίδουμε στόν ἀναγνώστη τίς Ἀκολουθίες αὐτές ἐπιθυμώντας νά συμβάλουμε στήν ὁλοένα μεγαλύτερη ἀποδοχή τῆς τέλεσης τοῦ Μυστηρίου τοῦ Γάμου μέ Θ. Λειτουργία στήν κοινωνία τῆς ἐποχῆς μας.

ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ ΤΟΥ ΑΡΡΑΒΩΝΟΣ

Εἰσερχομένων τῶν μελλονύμφων εἰς τόν Ναόν μετά την ἀπόλυσιν τοῦ Ὄρθρου ψάλλει ὁ χορός τό Ἄξιόν ἐστιν, ἤ τό Ἀπολυτίκιον καί τό Κοντάκιον τῆς τυχούσης ἑορτῆς.

Καί ἵστανται οἱ μέλλοντες ζεύγνυσθαι πρό τῶν ἁγίων θυρῶν, ὁ μέν ἀνήρ ἐκ δεξιῶν, ἡ δέ γυνή ἐξ ἀριστερῶν ἀπόκεινται δέ ἐν τῷ δεξιῷ μέρει τῆς ἁγίας Τραπέζης δακτύλιοι δύο. Ὁ δέ ἱερεύς σφραγίζει τάς κεφαλάς τῶν μελλονύμφων ἐκ γ' καί δίδωσιν αὐτοῖς κηρούς ἀνημμένους· καί θυμιάσας σταυροειδῶς ἄρχεται τῆς ἀκολουθίας.

Ὁ διάκονος· Εὐλόγησον, δέσποτα.
Ὁ ἱερεύς Εὐλογητός ὁ Θεός ἡμῶν, πάντοτε, νῦν καί ἀεί, καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.
Ὁ χορός Ἀμήν.

Ὁ διάκονος

- Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης καί τῆς σωτηρίας τῶν ψυχῶν ἡμῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τῆς εἰρήνης τοῦ σύμπαντος κόσμου, εὐσταθείας τῶν ἁγίων τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησιῶν, καί τῆς τῶν πάντων ἑνώσεως, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τοῦ ἁγίου οἴκου τούτου, καί τῶν μετά πίστεως, εὐλαβείας καί φόβου Θεοῦ εἰσιόντων ἐν αὐτῷ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τοῦ Ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν ..., τοῦ τιμίου πρεσβυτερίου, τῆς ἐν Χριστῷ διακονίας, παντός τοῦ κλήρου καί τοῦ λαοῦ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ ... καί τῆς δούλης τοῦ Θεοῦ ... τῶν νῦν μνηστευομένων ἀλλήλοις, καί τῆς σωτηρίας αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τοῦ καταπεμφθῆναι αὐτοῖς ἀγάπην τελείαν, εἰρηνικήν,

καί βοήθειαν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

- Ὑπέρ τοῦ εὐλογηθῆναι αὐτούς ἐν ὁμονοίᾳ καί βεβαίᾳ πίστει, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τοῦ διαφυλαχθῆναι αὐτούς ἐν ἀμέμπτῳ βιοτῇ καί πολιτείᾳ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὅπως Κύριος ὁ Θεός ἡμῶν χαρίσηται αὐτοῖς τίμιον τόν γάμον καί τήν κοίτην ἀμίαντον, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπό πάσης θλίψεως, ὀργῆς, κινδύνου καί ἀνάγκης, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον, καί διαφύλαξον ἡμᾶς, ὁ Θεός, τῇ σῇ χάριτι.
- Τῆς Παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας, μετά πάντων τῶν ἁγίων μνημονεύσαντες, ἑαυτούς καί ἀλλήλους, καί πᾶσαν τήν ζωήν ἡμῶν Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα.

Ὁ χορός· Σοί, Κύριε.

Ὁ ἱερεύς ἐκφώνως·

Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα, τιμή, καί προσκύνησις, τῷ Πατρί καί τῷ Υἱῷ καί τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός Ἀμήν.

Ὁ διάκονος· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὁ χορός. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ ἱερεύς τήν εὐχήν ταύτην μεγαλοφώνως.

Ὁ Θεός ὁ αἰώνιος, ὁ τὰ διῃρημένα συναγαγών εἰς ἑνότητα καί σύνδεσμον διαθέσεως τιθείς ἄῤῥηκτον, ὁ εὐλογήσας Ἰσαάκ καί Ρεβέκκαν, καί κληρονόμους αὐτούς τῆς σῆς ἐπαγγελίας ἀναδείξας· αὐτός εὐλόγησον καί τούς δούλους σου τούτους, ὁδηγῶν αὐτούς ἐν παντί ἔργῳ ἀγαθῷ.

Ὅτι ἐλεήμων καί φιλάνθρωπος Θεός ὑπάρχεις, καί σοί τήν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρί καί τῷ Υἱῷ καί τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός Ἀμήν.

Ὁ ἱερεύς· Εἰρήνη πᾶσι.

Ὁ χορός. Καί τῷ πνεύματί σου.

Ὁ διάκονος· Τάς κεφαλάς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνατε.

Ὁ χορός. Σοί, Κύριε.

Ὁ ἱερεύς τήν εὐχήν.

Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ τήν ἐξ ἐθνῶν προμνηστευσάμενος Ἐκκλησίαν παρθένον ἁγνήν, εὐλόγησον τά μνῆστρα ταῦτα, καί ἕνωσον καί διαφύλαξον τούς δούλους τούτους ἐν εἰρήνῃ καί ὁμονοίᾳ.

Σοί γάρ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμή καί προσκύνησις, τῷ Πατρί καί τῷ Υἱῷ καί τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Καί λαβών ὁ ἱερεύς τούς δακτυλίους καί σταυρώσας αὐτούς ἐπί τοῦ ἁγίου Εὐαγγελίου ἐπιδίδωσι πρῶτον τῷ ἀνδρί λέγων

Ἀρραβωνίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ (......) τήν δούλην τοῦ Θεοῦ (.....) εἰς τό ὄνομα τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἀμήν. (Τρίς)

Καί ποιεῖ Σταυρόν μετά τοῦ δακτυλίου ἐπί τήν κεφαλήν αὐτοῦ (ἤ ἐπί τήν δεξιάν χεῖρα αὐτοῦ).

Εἶτα καί τῇ γυναικί λέγων·

Ἀρραβωνίζεται ἡ δούλη τοῦ Θεοῦ (.....) τόν δοῦλον τοῦ Θεοῦ (.......) εἰς τό ὄνομα τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἀμήν. (Τρίς)

Καί ποιεῖ σταυρόν μετά τοῦ δακτυλίου ἐπί τήν κεφαλήν αὐτῆς (ἤ ἐπί τήν δεξιάν χεῖρα αὐτῆς).

Καί ἐπιτίθησι τούς δακτυλίους, ἐν τοῖς δεξιοῖς αὐτῶν δακτύλοις καί ἀλλάσσει αὐτούς ὁ παράνυμφος σταυροειδῶς.

Ὁ διάκονος. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὁ χορός. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ *ἱερεύς τήν εὐχήν ταύτην.*

Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ τῷ παιδί τοῦ Πατριάρχου Ἀβραάμ συμπορευθείς ἐν τῇ Μεσοποταμίᾳ, στελλομένῳ νυμφεύσασθαι τῷ κυρίῳ Ἰσαάκ γυναῖκα, καί διά μεσιτείας ὑδρεύσεως ἀῤῥαβωνίσας τήν Ρεβέκκαν ἀποκαλύψας· Αὐτός εὐλόγησον τόν ἀῤῥαβῶνα τῶν δούλων σου (...).και (...) καί στήριξον τόν παρ᾽ αὐτοῖς λαληθέντα λόγον. Βεβαίωσον αὐτούς τῇ παρά σοῦ ἁγίᾳ ἑνότητι [σύ γάρ ἀπ᾽ ἀρχῆς ἐδημιούργησας ἄρσεν καί θῆλυ, καί παρά σοῦ ἁρμόζεται ἀνδρί γυνή εἰς βοήθειαν καί διαδοχήν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων. Αὐτός οὖν, Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ ἐξαποστείλας τήν ἀλήθειαν ἐπί τήν κληρονομίαν σου, καί τήν ἐπαγγελίαν σου ἐπί τούς δούλους σου, τούς πατέρας ἡμῶν, εἰς καθ᾽ ἑκάστην γενεάν καί γενεάν τούς ἐκλεκτούς σου, ἐπίβλεψον ἐπί τόν δοῦλον σου (...) καί τήν δούλην σου (...) καί στήριξον τόν ἀῤῥαβῶνα αὐτῶν ἐν πίστει καί ὁμονοίᾳ ἡ ἀληθείᾳ καί ἀγάπῃ. Σύ γάρ, Κύριε, ὑπέδειξας δίδοσθαι τόν ἀῤῥαβῶνα καί στηρίζεσθαι ἐν παντί. Διά δακτυλιδίου ἐδόθη ἡ ἐξουσία τῷ Ἰωσήφ ἐν Αἰγύπτῳ· διά δακτυλιδίου ἐδοξάσθη Δανιήλ ἐν χώρᾳ Βαβυλῶνος· διά δακτυλιδίου ἐφανερώθη ἡ ἀλήθεια τῆς

Θάμαρ· διά δακτυλιδίου ὁ Πατήρ ἡμῶν ὁ οὐράνιος οἰκτίρμων γέγονεν ἐπί τόν ἄσωτον υἱόν "Δότε γάρ, φησί, δακτυλίδιον εἰς τήν χεῖρα αὐτοῦ καί ἐνέγκαντες τόν μόσχον τόν σιτευτόν θύσατε, καί φαγόντες εὐφρανθῶμεν". Αὕτη ἡ δεξιά σου, Κύριε, τόν Μωϋσῆν ἐστρατοπέδευσεν ἐν Ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ· διά γάρ τοῦ λόγου σου τοῦ ἀληθινοῦ οἱ οὐρανοί ἐστερεώθησαν καί ἡ γῆ ἐθεμελιώθη· καί ἡ δεξιά τῶν δούλων σου εὐλογηθήσεται τῷ λόγῳ σου τῷ κραταιῷ καί τῷ βραχίονί σου τῷ ὑψηλῷ. Αὐτός οὖν καί νῦν, Δέσποτα, εὐλόγησον τό δακτυλοθέσιον τοῦτο εὐλογίαν οὐράνιον· καί Ἄγγελος Κυρίου προπορευέσθω ἔμπροσθεν αὐτῶν πάσας τάς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν.

Ὅτι σύ εἶ ὁ εὐλογῶν καί ἁγιάζων τά σύμπαντα, καί σοί τήν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρί καί τῷ Υἱῷ καί τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας, τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

[Ἐκτενής καί Ἀπόλυσις]

ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ ΤΟΥ ΣΤΕΦΑΝΩΜΑΤΟΣ ΜΕΤΑ ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΣ

Ὁ Χορός ψάλλει τόν ἑπόμενον Ψαλμόν μετά τῶν τροπαρίων.

Ἦχος β΄. Οἶκος τοῦ Ἐφραθᾶ.

Στίχ. Μακάριοι πάντες οἱ φοβούμενοι τόν Κύριον, οἱ πορευόμενοι ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ.

Ἅγιος ὁ Πατήρ, ἅγιος εἶ ὁ Λόγος, ἅγιον καί τό Πνεῦμα. Τριάς ἡ Παναγία τόν γάμον νῦν εὐλόγησον.

Στίχ. Τούς πόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι, μακάριος εἶ καί καλῶς σοι ἔσται.

Βλέψον νῦν εἰς λαόν βοῶντα, Θεοτόκε, καί δέξαι τάς δεήσεις εὐλόγησον τόν γάμον τῶν τῇδε, ὦ Πανύμνητε.

Στίχ. Ἡ γυνή σου ὡς ἄμπελος εὐθηνοῦσα ἐν τοῖς κλίτεσι τῆς οἰκίας σου· οἱ υἱοί σου ὡς νεόφυτα ἐλαιῶν κύκλῳ τῆς τραπέζης σου.

Γάμον τόν τῇδε νῦν ἀρχάγγελοι Κυρίου. Μιχαήλ Γαβριήλ τε, ἐξ ὕψους ἐποφθέντες αὐτόν περιφρουρήσατε.

Στίχ. Ἰδού οὕτως εὐλογηθήσεται ἄνθρωπος ὁ φοβούμενος τόν Κύριον.

Δέξαι, ὦ Βαπτιστά καί Πρόδρομε Κυρίου, λιτάς τῶν ἱερέων καί γάμον νῦν τόν τῇδε εὐλόγησον, πανάγιε.

Στίχ. Εὐλογῆσαί σε Κύριος ἐκ Σιών, καί ἴδοις τά ἀγαθά Ἰερουσαλήμ πάσας τάς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου.

Εὐχαῖς τῶν ἱερῶν καί θείων Ἀποστόλων, Υἱέ Θεοῦ καί Λόγε, ὡς ἐν Κανᾶ τόν γάμον καί τοῦτον νῦν εὐλόγησον.

Στίχ. Καί ἴδοις υἱούς τῶν υἱῶν σου. Εἰρήνη ἐπί τόν Ἰσραήλ.

Ζωήν εἰρηνικήν καί μακρόβιον γῆρας* τοῖς δούλοις σου παράσχου* τοῖς ἄρτι νεονύμφοις*, πανάγιε Νικόλαε.*

Δόξα, καί νῦν

Ἅγιος ὁ Πατήρ, ἅγιος εἶ ὁ Λόγος, ἅγιον καί τό Πνεῦμα. Τριάς ἡ Παναγία τόν γάμον νῦν εὐλόγησον.

Ὁ διάκονος Εὐλόγησον, δέσποτα.

Ὁ ιερεύς στραφείς κατά ἀνατολάς λέγει·
Εὐλογημένη ἡ βασιλεία τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Ὁ διάκονος τά Εἰρηνικά, ἀποκρινομένου τοῦ χοροῦ τό Κύριε ἐλέησον.

- Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης καί τῆς σωτηρίας τῶν ψυχῶν ἡμῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τῆς εἰρήνης τοῦ σύμπαντος κόσμου, εὐσταθείας τῶν ἁγίων τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησιῶν καί τῆς τῶν πάντων ἑνώσεως, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τοῦ ἁγίου οἴκου τούτου καί τῶν μετά πίστεως, εὐλαβείας καί φόβου Θεοῦ εἰσιόντων ἐν αὐτῷ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τοῦ Ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν ...., τοῦ τιμίου Πρεσβυτερίου, τῆς ἐν Χριστῷ Διακονίας, παντός τοῦ κλήρου καί τοῦ λαοῦ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπὲρ τοῦ εὐσεβοῦς ἡμῶν ἔθνους, πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας ἐν αὐτῷ καὶ τοῦ φιλοχρίστου στρατοῦ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπὲρ τῆς πόλεως (ἢ τῆς ἁγίας Μονῆς, ἢ τῆς χώρας, ἢ τῆς νήσου) ταύτης, πάσης πόλεως χώρας καὶ τῶν πίστει οἰκούντων ἐν αὐταῖς, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ ...., τῶν νῦν συναπτομένων ἀλλήλοις εἰς γάμου κοινωνίαν, καί τῆς σωτηρίας αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τοῦ εὐλογηθῆναι τόν γάμον τοῦτον ὡς τόν ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τοῦ παρασχεθῆναι αὐτοῖς σωφροσύνην καί καρπόν κοιλίας πρός τό συμφέρον, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τοῦ εὐφρανθῆναι αὐτούς ἐν δράσει υἱῶν καί θυγατέρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τοῦ δωρηθῆναι αὐτοῖς εὐτεκνίας ἀπόλαυσιν καί ἀκατάγνωστον διαγωγήν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τοῦ δωρηθῆναι αὐτοῖς καί ἡμῖν πάντα τά πρός σωτηρίαν

αἰτήματα, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

- Ὑπὲρ εὐκρασίας ἀέρων, εὐφορίας τῶν καρπῶν τῆς γῆς καὶ καιρῶν εἰρηνικῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπὲρ πλεόντων, ὁδοιπορούντων, νοσούντων, καμνόντων, αἰχμαλώτων καὶ τῆς σωτηρίας αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τοῦ ῥυσθῆναι αὐτούς τε καί ἡμᾶς ἀπό πάσης θλίψεως, ὀργῆς, κινδύνου καί ἀνάγκης , τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καί διαφύλαξον ἡμᾶς, ὁ Θεός τῇ σῇ χάριτι.
- Τῆς Παναγίας ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου, Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας, μετά πάντων τῶν ἁγίων μνημονεύσαντες, ἑαυτούς καί ἀλλήλους καί πᾶσαν τήν ζωήν ἡμῶν Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα.

Ὁ χορός· Σοί, Κύριε.

Ὁ ἱερεύς·

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, οὗ τὸ κράτος ἀνείκαστον καὶ ἡ δόξα ἀκατάληπτος· οὗ τὸ ἔλεος ἀμέτρητον καὶ ἡ φιλανθρωπία ἄφατος· αὐτός, Δέσποτα, κατὰ τὴν εὐσπλαγχνίαν σου, ἐπίβλεψον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ἅγιον οἶκον τοῦτον, καὶ ποίησον μεθ' ἡμῶν καὶ τῶν συνευχομένων ἡμῖν, πλούσια τὰ ἐλέη σου καὶ τοὺς οἰκτιρμούς σου.

Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα, τιμή καί προσκύνησις, τῷ Πατρί καί τῷ Υἱῷ καί τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Καὶ ψάλλει τὸ πρῶτον ἀντίφωνον, συνοδευόμενον ἀπὸ τὸ ἐφύμνιον:

Ταῖς πρεσβείαις τῆς Θεοτόκου, Σῶτερ, σῶσον ἡμᾶς (τρίς).

Ὁ διάκονος: Ἔτι καὶ ἔτι ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὁ χορός: Κύριε ἐλέησον.

Ὁ διάκονος: Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καὶ διαφύλαξον ἡμᾶς ὁ Θεὸς τῇ σῇ χάριτι.

Ὁ χορός: Κύριε ἐλέησον.

Ὁ διάκονος: Τῆς Παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου, δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, μετὰ πάντων τῶν ἁγίων μνημονεύσαντες, ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα.

Ὁ χορός: Σοὶ Κύριε.

Ὁ ἱερεὺς ἀναγινώσκει τὴν εὐχὴν τοῦ β΄ Ἀντιφώνου:

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, σῶσον τὸν λαόν σου καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου· τὸ πλήρωμα τῆς ἐκκλησίας σου φύλαξον· ἁγίασον τοὺς ἀγαπῶντας τὴν εὐπρέπειαν τοῦ οἴκου σου· Σὺ αὐτοὺς ἀντιδόξασον τῇ θεϊκῇ σου δυνάμει καὶ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἡμᾶς τοὺς ἐλπίζοντας ἐπὶ σέ.

Ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα, τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός: Ἀμήν.

Καὶ ψάλλει τὸ δεύτερον ἀντίφωνον, συνοδευόμενον ἀπὸ τὸ ἐφύμνιον:

Σῶσον ἡμᾶς, Υἱὲ Θεοῦ, ὁ ἐν ἁγίοις θαυμαστός, ψάλλοντάς Σοι ἀλληλούϊα *(τρίς)*.

Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι.

Καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Ὁ Μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ἀθάνατος ὑπάρχων καὶ καταδεξάμενος διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθῆναι ἐκ τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, ἀτρέπτως ἐνανθρωπήσας, σταυρωθείς τε Χριστὲ ὁ Θεός, θανάτῳ θάνατον πατήσας, εἷς ὢν τῆς Ἁγίας Τριάδος, συνδοξαζόμενος τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, σῶσον ἡμᾶς.

Ὁ διάκονος: Ἔτι καὶ ἔτι...

Ὁ χορός: Ἀμήν.

Ὁ διάκονος: Ἀντιλαβοῦ, σῶσον...

Ὁ χορός: Ἀμήν.

Ὁ διάκονος: Τῆς Παναγίας ἀχράντου...

Ὁ χορός: Ἀμήν.

Ὁ ἱερεὺς ἀναγινώσκει τὴν εὐχὴν τοῦ γ΄ Ἀντιφώνου:

Ὁ τὰς κοινὰς ταύτας καὶ συμφώνους ἡμῖν χαρισάμενος προσευχάς, ὁ καὶ δυσὶ καὶ τρισί, συμφωνοῦσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου, τὰς αἰτήσεις παρέχειν ἐπαγγειλάμενος· Αὐτὸς καὶ νῦν τῶν δούλων σου τὰ αἰτήματα πρὸς τὸ συμφέρον πλήρωσον, χορηγῶν ἡμῖν ἐν τῷ μέλλοντι ζωὴν αἰώνιον χαριζόμενος.

Ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός: Ἀμήν.
Εἴσοδος. Εἰσοδικόν τῆς ἑορτῆς.

Ὁ διάκονος: Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
Ὁ χορός: Κύριε ἐλέησον.

Ὁ ἱερεὺς λέγει τὴν εὐχὴν τῆς Εἰσόδου:
Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ καταστήσας ἐν οὐρανοῖς τάγματα καὶ στρατιὰς ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων, εἰς λειτουργίαν τῆς σῆς δόξης, ποίησον σὺν τῇ εἰσόδῳ ἡμῶν, εἴσοδον ἁγίων ἀγγέλων γενέσθαι, συλλειτουργούντων ἡμῖν καὶ συνδοξολογούντων τὴν σὴν ἀγαθότητα. Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Ὁ διάκονος πρὸς τὸν ἱερέα: Εὐλόγησον Δέσποτα τὴν ἁγίαν εἴσοδον.
Ὁ ἱερεὺς σφραγίζει τὰς ἁγίας θύρας λέγων:
Εὐλογημένη ἡ εἴσοδος τῶν ἁγίων σου, Κύριε, πάντοτε· νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός: Ἀμήν.

Εἶτα ὁ διάκονος ἀπέρχεται πρὸς τὸν ἱερέα καὶ ἀσπάζεται τὸ Εὐαγγέλιον, εἰ πάρεστιν· εἰ δὲ μή, ἀσπάζεται τοῦτο ὁ ἱερεύς.

Πληρωθέντος δὲ τοῦ τελευταίου τροπαρίου, ὁ διάκονος στὰς ἐν τῷ μέσῳ τοῦ ναοῦ, ἔμπροσθεν τοῦ ἱερέως, λέγει ἐκφώνως: Σοφία· Ὀρθοί.

Ψάλλεται τὸ εἰσοδικόν τῆς ἑορτῆς.

Καὶ τὰ Ἀπολυτίκια.
Εἶτα τὸ Κοντάκιον τῆς περιόδου.

Ὁ διάκονος: Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
Ὁ χορός: Κύριε ἐλέησον.
Ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν τοῦ Τρισαγίου:
Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, ὁ τρισαγίῳ φωνῇ ὑπὸ τῶν Σεραφεὶμ ἀνυμνούμενος καὶ ὑπὸ τῶν Χερουβὶμ δοξολογούμενος καὶ ὑπὸ πάσης ἐπουρανίου δυνάμεως προσκυνούμενος, ὁ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα· ὁ κτίσας τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα σὴν καὶ ὁμοίωσιν καὶ παντί σου χαρίσματι κατακοσμήσας· ὁ διδοὺς αἰτοῦντι σοφίαν καὶ σύνεσιν καὶ μὴ

παρορῶν ἁμαρτάνοντα, ἀλλὰ θέμενος ἐπὶ σωτηρίᾳ μετάνοιαν· ὁ καταξιώσας ἡμᾶς τοὺς ταπεινοὺς καὶ ἀναξίους δούλους σου καὶ ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ στῆναι κατενώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου καὶ τὴν ὀφειλομένην σοι προσκύνησιν καὶ δοξολογίαν προσάγειν· Αὐτός, Δέσποτα, πρόσδεξαι καὶ ἐκ στόματος ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὸν τρισάγιον ὕμνον καὶ ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῇ χρηστότητί σου. Συγχώρησον ἡμῖν πᾶν πλημμέλημα ἑκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον· ἁγίασον ἡμῶν τὰς ψυχὰς καὶ τὰ σώματα· καὶ δὸς ἡμῖν ἐν ὁσιότητι λατρεύειν σοι πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν· πρεσβείαις τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων, τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων.
Ὅτι ἅγιος εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεί.

Ὁ διάκονος: Καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός: Ἀμήν.

Καὶ ψάλλει τὸν τρισάγιον ὕμνον:

Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς (τρίς).

Ὁ β' χορός: Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι.

Ὁ α' χορός: Καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, Ἀμήν.

Ὁ β' χορός: Ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.

Ὁ διάκονος: Δύναμις.

Ὁ α' χορός: Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.

Εἶτα ὁ ἱερεὺς καὶ ὁ διάκονος λέγουσιν ἐναλλὰξ τὸν Τρισάγιον ὕμνον, ποιοῦντες ὁμοῦ τρία προσκυνήματα μετὰ σταυρῶν ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας Τραπέζης. Μετὰ ταῦτα ὁ διάκονος πρὸς τὸν ἱερέα:

Κέλευσον, Δέσποτα.

Ἀπέρχονται εἰς τὴν καθέδραν, ἢ τὴν Πρόθεσιν, τοῦ ἱερέως λέγοντος:

Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου.

Καὶ ἐπανερχομένων,

ὁ διάκονος: Εὐλόγησον, Δέσποτα, τὴν ἄνω καθέδραν.

Ὁ ἱερεύς: Εὐλογημένος εἶ, ὁ ἐπὶ θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σου, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ, πάντοτε· νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τοῦ Τρισαγίου ὁ ἱερεύς και ὁ διάκονος, ἐξελθόντες ἔμπροσθεν τῶν βημοθύρων:

Ὁ διάκονος. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὁ ἱερεύς τήν ἑπομένην εὐχήν.

Εὐλογητός εἶ, Κύριε, ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ τοῦ μυστικοῦ καί ἀχράντου γάμου ἱερουργός καί τοῦ σωματικοῦ νομοθέτης, ὁ τῆς ἀφθαρσίας φύλαξ καί τῶν βιοτικῶν ἀγαθός οἰκονόμος. Αὐτός καί νῦν, Δέσποτα, ὁ ἐν ἀρχῇ πλάσας τόν ἄνθρωπον, καί θέμενος αὐτόν ὡς βασιλέα τῆς κτίσεως, καί εἰπών· "Οὐ καλόν εἶναι τόν ἄνθρωπον μόνον ἐπί τῆς γῆς· ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθόν κατ᾽ αὐτόν"καί λαβών μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ ἔπλασας γυναῖκα, ἥν ἰδών Ἀδάμ εἶπε· "Τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστῶν μου καί σάρξ ἐκ τῆς σαρκός μου· αὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρός αὐτῆς ἐλήφθη αὕτη· ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τόν πατέρα αὐτοῦ καί τήν μητέρα καί προσκολληθήσεται πρός τήν γυναῖκα αυτοῦ, καί ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν"· καί "οὕς ὁ Θεός συνέζευξεν, ἄνθρωπος μή χωριζέτω"· Αὐτός καί νῦν, Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεός ἡμῶν κατάπεμψον τήν χάριν σου τήν ἐπουράνιον ἐπί τούς δούλους σου τούτους τόν (...) καί τήν (...) καί δός τῇ παιδίσκῃ ταύτῃ ἐν πᾶσιν ὑποταγῆναι τῷ ἀνδρί, καί τόν δοῦλόν σου τοῦτον εἶναι εἰς κεφαλήν τῆς γυναικός, ὅπως βιώσωσι κατά τό θέλημά σου. Εὐλόγησον αὐτούς, Κύριε, ὁ Θεός ἡμῶν, ὡς εὐλογήσας τόν Ἀβραάμ καί τήν Σάῤῥαν. Εὐλόγησον αὐτούς, Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὡς εὐλόγησας τόν Ἰσαάκ καί τήν Ρεβέκκαν. Εὐλόγησον αὐτούς, Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὡς εὐλόγησας τό Ἰακώβ καί πάντας τούς Πατριάρχας. Εὐλόγησον αὐτούς, Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὡς εὐλόγησαστό Ἰωσήφ καί τήν Ἀσυνέθ. Εὐλόγησον αὐτούς, Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὡς εὐλόγησας τόν Μωσέα καί τήν Σεπφώραν. Εὐλόγησον αὐτούς, Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὡς εὐλόγησας τόν Ἰωακείμ καί τήν Ἄνναν. Εὐλόγησον αὐτούς, Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὡς εὐλόγησας τόν Ζαχαρίαν καί τήν Ἐλισάβετ. Διαφύλαξον αὐτούς, Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὡς διεφύλαξας τόν Νῶε ἐν τῇ κιβωτῷ. [Διαφύλαξον αὐτούς, Κύριε, ὁ Θεός ἡμῶν, ὡς διεφύλαξας] τόν Ἰωνᾶν ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους. [Διαφύλαξον αὐτούς, Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὡς διεφύλαξας] τούς ἁγίους τρεῖς Παῖδας ἐκ τοῦ πυρός καταπέμψας αὐτοῖς δρόσον οὐρανόθεν· καί ἔλθοι ἡ χαρά ἐκείνη, ἥν ἔσχεν ἡ μακαρία Ἑλένη, ὅτε εὗρε τόν τίμιον Σταυρόν. Μνημόνευσον αὐτῶν, Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὡς ἐμνημόνευσας τοῦ Ἐνώχ, τοῦ Σήμ τοῦ Ἠλία. [Μνημόνευσον αὐτῶν, Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν], ὡς ἐμνημόνευσας τῶν ἁγίων σου Τεσσαράκοντα Μαρτύρων, καταπέμψας αὐτοῖς οὐρανόθεν τούς στεφάνους. Μνημόνευσον, Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν καί τῶν ἀναθρεψάντων αὐτούς γονέων, ὅτι εὐχαί γονέων στηρίζουσι θεμέλια οἴκων. Μνημόνευσον, Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, τῶν δούλων

σου τῶν παρανύμφων, τῶν συνελθόντων εἰς τήν χαράν ταύτην. Μνημόνευσον, Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, τοῦ δούλου σου (...) καί τῆς δούλης σου (...) καί εὐλόγησον αὐτούς. Δός αὐτοῖς καρπόν κοιλίας, καλλιτεκνίαν, ὁμόνοιαν ψυχῶν καί σωμάτων. Ὕψωσον αὐτούς ὡς τούς κέδρους τοῦ Λιβάνου, ὡς ἄμπελον εὐκληματοῦσαν. Δώρησαι αὐτοῖς σπέρμα στάχυος, ἵνα, πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες, περισσεύσωσιν εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν καί σοί εὐάρεστον, καί ἴδωσιν υἱούς τῶν υἱῶν αὐτῶν ὡς νεόφυτα ἐλαιῶν κύκλῳ τῆς τραπέζης αὐτῶν· καί εὐαρεστήσαντες ἐνώπιόν σου, λάμψωσιν ὡς φωστῆρες ἐν οὐρανῷ ἐν σοί τῷ Κυρίῳ ἡμῶν.
Ὧ πρέπει πᾶσα δόξα, κράτος, τιμή καί προσκύνησις, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.
Ὁ χορός Ἀμήν.

Ὁ διάκονος. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
Ὁ χορός. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ ἱερεύς τήν εὐχήν ταύτην.
Ὁ Θεός ὁ ἅγιος, ὁ πλάσας ἐκ χοός τόν ἄνθρωπον, καί ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ ἀνοικοδομήσας γυναῖκα, καί συζεύξας αὐτῷ βοηθόν κατ᾿ αὐτόν, διά τό οὕτως ἀρέσαι τῇ σῇ μεγαλειότητι, μή μόνον εἶναι τόν ἄνθρωπον ἐπί τῆς γῆς· αὐτός καί νῦν, Δέσποτα, ἐξαπόστειλον τήν χεῖρά σου ἐξ ἁγίου κατοικητηρίου σου, καί ἅρμοσον τόν δοῦλόν σου (...) καί τήν δούλην σου (...), ὅτι παρά σοῦ ἁρμόζεται ἀνδρί γυνή. Σύζευξον αὐτούς ἐν ὁμοφροσύνῃ· στεφάνωσον αὐτούς ἐν ἀγάπῃ· ἕνωσον αὐτούς εἰς σάρκα μίαν· χάρισαι αὐτοῖς καρπόν κοιλίας, εὐτεκνίας ἀπόλαυσιν.
Ὅτι σόν τό κράτος, καί σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καί ἡ δύναμις καί ἡ δόξα, τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.
Ὁ χορός. Ἀμήν.

Καί λαβών ὁ ἱερεύς τούς στεφάνους καί σταυρώσας αὐτούς ἐπί τοῦ ἁγίου Εὐαγγελίου στέφει πρῶτον τόν ἄνδρα λέγων.

Στέφεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ (......) τήν δούλην τοῦ Θεοῦ (.....) εἰς τό ὄνομα τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἀμήν.
Τοῦτο δέ λέγει ἐκ τρίτον ποιῶν σχῆμα σταυροῦ.
Εἶτα στέφει καί τήν νύμφην λέγων.
Στέφεται ἡ δούλη τοῦ Θεοῦ (........) τόν δοῦλον τοῦ Θεοῦ (........) εἰς τό ὄνομα τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἀμήν.
Καί λέγει τοῦτο ἐκ τρίτου ποιῶν σχῆμα σταυροῦ.
Καί ἐπιτίθησι τούς στεφάνους ἐπί τάς κεφαλάς αὐτῶν ψάλλων·

Ἦχος βαρύς.
Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, δόξῃ καί τιμῇ στεφάνωσον αὐτούς.

Στίχ. Ἔθηκας ἐπί τάς κεφαλάς αὐτῶν στεφάνους ἐκ λίθων τιμίων.

Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν.....

Στίχ. Ζωήν ᾐτήσαντό σε, καί ἔδωκας αὐτοῖς μακρότητα ἡμερῶν.

Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν ...

Ὁ διάκονος. Πρόσχωμεν.

Ὁ ἀναγνώστης· Πρός Ἐφεσίους ἐπιστολῆς Παύλου τό ἀνάγνωσμα.

Ὁ διάκονος. Σοφία· Πρόσχωμεν.

Ὁ ἀναγνώστης τόν Ἀπόστολον.

Ἀδελφοί, εὐχαριστεῖτε πάντοτε ὑπέρ πάντων, ἐν ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ Θεῷ καί Πατρί, ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ. Αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὑποτάσσεσθε ὡς τῷ Κυρίῳ, ὅτι ὁ ἀνήρ ἐστι κεφαλή τῆς γυναικός, ὡς καί ὁ Χριστός κεφαλή τῆς Ἐκκλησίας, καί αὐτός ἐστι σωτήρ τοῦ σώματος. Ἀλλ᾿ ὥσπερ ἡ Ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καί αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ἐν παντί. Οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶτε τάς γυναῖκας ἑαυτῶν, καθώς καί ὁ Χριστός ἠγάπησε τήν Ἐκκλησίαν καί ἑαυτόν παρέδωκεν ὑπέρ αὐτῆς, ἵνα αὐτήν ἁγιάσῃ, καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, ἵνα παραστήσῃ αὐτήν ἑαυτῷ ἔνδοξον τήν Ἐκκλησίαν, μή ἔχουσαν σπίλον ἤ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ᾿ ἵνα ᾖ ἁγία καί ἄμωμος. Οὕτως ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τάς ἑαυτῶν γυναῖκας, ὡς τά ἑαυτῶν σώματα· ὁ ἀγαπῶν τήν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτόν ἀγαπᾷ· οὐδείς γάρ ποτε τήν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλ᾿ ἐκτρέφει καί θάλπει αὐτήν, καθώς καί ὁ Κύριος τήν Ἐκκλησίαν· ὅτι μέλη ἐσμέν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκός αὐτοῦ καί ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ· ἀντί τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τόν πατέρα αὐτοῦ καί τήν μητέρα καί προσκολληθήσεται πρός τήν γυναῖκα αὐτοῦ καί ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. Τό μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγώ δέ λέγω εἰς Χριστόν καί εἰς τήν Ἐκκλησίαν. Πλήν καί ὑμεῖς (ὁ καθ᾿ ἕνα), ἕκαστος τήν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν, ἡ δέ γυνή ἵνα φοβῆται τόν ἄνδρα.

Καί εἶτα τό Ἀποστολικόν ἀνάγνωσμα τῆς ἡμέρας.

Ὁ ἱερεύς· Εἰρήνη σοι.

Ὁ χορός·

Ἦχος πλ. α΄.
Ἀλληλούια, Ἀλληλούια, Ἀλληλούια.

Στίχ. Σύ, Κύριε, φύλαξαις ἡμᾶς καί διατηρήσαις ἡμᾶς.
Ἀλληλούια, Ἀλληλούια, Ἀλληλούια.

Στίχ. Τά λόγια Κυρίου λόγια ἁγνά, ἀργύριον πεπυρωμένον, δοκίμιον τῇ γῇ, κεκαθαρισμένον ἑπταπλασίως.
Ἀλληλούια, Ἀλληλούια, Ἀλληλούια.

Τούτου ψαλλομένου ὁ μέν διάκονος θυμιᾷ, ὁ δέ ἱερεύς λέγει τήν εὐχήν·
Ἔλαμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, φιλάνθρωπε Δέσποτα, τό τῆς σῆς θεογνωσίας ἀκήρατον φῶς, καί τούς τῆς διανοίας ἡμῶν διάνοιξον ὀφθαλμούς εἰς τήν τῶν εὐαγελικῶν σου κηρυγμάτων κατανόησιν. Ἔνθες ἡμῖν καί τόν τῶν μακαρίων σου ἐντολῶν φόβον, ἵνα τάς σαρκικάς ἐπιθυμίας πάσας καταπατήσαντες, πνευματικήν πολιτείαν μετέλθωμεν, πάντα τά πρός εὐαρέστησιν τήν σήν φρονοῦντες καί πράττονες. Σύ γάρ εἶ ὁ φωτισμός τῶν ψυχῶν καί τῶν σωμάτων ἡμῶν, Χριστέ ὁ Θεός ἡμῶν, καί σοί τήν δόξαν ἀναπέμπομεν, σύν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρί καί τῷ παναγίῳ καί ἀγαθῷ καί ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Πληρωθέντος δέ τοῦ Ἀλληλούια λέγει
Ὁ διάκονος. Σοφία. Ὀρθοί. Ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου Εὐαγγελίου.
Ὁ ἱερεύς· Εἰρήν πᾶσι.
Ὁ χορός. Καί τῷ πνεύματί σου.
Ὁ ἱερεύς· Ἐκ τοῦ κατά Ἰωάννην ἁγίου Εὐαγγελίου τό ἀνάγνωσμα.
Ὁ διάκονος. Πρόσχωμεν.
Ὁ χορός. Δόξα σοι, Κύριε, δόξα σοι.
Ὁ ἱερεύς τό Εὐαγγέλιον.

Τῷ καιρῷ ἐκείνῳ γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας, καί ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ· ἐκλήθη δέ καί ὁ Ἰησοῦς καί οἱ μαθηταί αὐτοῦ εἰς τόν γάμον. Καί ὑστερήσαντος οἴνου, λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρός αὐτόν· οἶνον οὐκ ἔχουσι. Λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· τί ἐμοί καί σοί, γύναι; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου. Λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις· ὅ,τι ἄν λέγῃ ὑμῖν, ποιήσατε. Ἦσαν δέ ἐκεῖ ὑδρίαι λίθιναι ἕξ κείμεναι κατά τόν καθαρισμόν τῶν Ἰουδαίων, χωροῦσαι ἀνά μετρητάς δύο ἤ τρεῖς. Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· γεμίσατε τάς ὑδρίας ὕδατος. Καί ἐγέμισαν αὐτάς ἕως ἄνω. Καί λέγει αὐτοῖς· ἀντλήσατε νῦν καί φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ. Καί ἤνεγκαν. Ὡς δέ ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρίκλινος τό ὕδωρ οἶνον γεγενημένον (καί οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν· οἱ δέ διάκονοι ᾔδεισαν οἱ ἠντληκότες τό ὕδωρ) φωνεῖ τόν νυμφίον ὁ ἀρχιτρίκλινος καί λέγει αὐτῷ· πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τόν καλόν

οἶνον τίθησι, καί ὅταν μεθυσθῶσι τότε τόν ἐλάσσω· σύ δέ τετήρηκας τόν καλόν οἶνον ἕως ἄρτι. Ταύτην ἐποίησε τήν ἀρχήν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας καί ἐφανέρωσε τήν δόξαν αὐτοῦ, καί ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν οἱ μαθηταί αὐτοῦ.
Καί τό εὐαγγελικόν ἀνάγνωσμα τῆς ἡμέρας.

Ὁ χορός. Δόξα σοι, Κύριε, δόξα σοι.

Ὁ διάκονος τήν ἐκτενῆ. Ὁ χορός. Κύριε ἐλέησον ἐκ γ΄.

- Εἴπωμεν πάντες ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς, καί ἐξ ὅλης τῆς διανοίας ἡμῶν εἴπωμεν.
- Κύριε παντοκράτορ, ὁ Θεός τῶν Πατέρων ἡμῶν, δεόμεθά σου ἐπάκουσον καί ἐλέησον.
- Ἐλέησον ἡμᾶς, ὁ Θεός, κατά τό μέγα ἔλεός σου· δεόμεθά σου ἐπάκουσον καί ἐλέησον.
- Ἔτι δεόμεθα ὑπὲρ τοῦ Ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν (...), τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν τῶν ἱερέων, ἱερομονάχων, ἱεροδιακόνων καὶ μοναχῶν καὶ πάσης τῆς ἐν Χριστῷ ἡμῶν ἀδελφότητος.
- Ἔτι δεόμεθα ὑπέρ ἐλέους, ζωῆς, εἰρήνης, ὑγείας καί σωτηρίας τῶν δούλων σου (...) καί (...) καί πάντων τῶν συνελθόντων ἐπί τῷ ἁγίῳ Μυστηρίῳ τούτῳ, τῶν ἀπεκδεχομένων τό παρά σοῦ πλούσιον ἔλεος.
- Ἔτι δεόμεθα ὑπὲρ ἐλέους, ζωῆς, εἰρήνης, ὑγείας, σωτηρίας, ἐπισκέψεως, συγχωρήσεως καὶ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ, πάντων τῶν εὐσεβῶν καὶ ὀρθοδόξων χριστιανῶν τῶν κατοικούντων καὶ παρεπιδημούντων ἐν τῇ πόλει καὶ ἐνορίᾳ ταύτῃ, τῶν ἐπιτρόπων, συνδρομητῶν καὶ ἀφιερωτῶν τῆς ἱερᾶς Ἐκκλησίας ταύτης.
- Ἔτι δεόμεθα ὑπὲρ τῶν μακαρίων καὶ ἀειμνήστων κτιτόρων τῆς ἁγίας Ἐκκλησίας (ἢ Μονῆς) ταύτης καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν προαναπαυσαμένων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν, τῶν ἐνθάδε εὐσεβῶς κειμένων καὶ ἁπανταχοῦ ὀρθοδόξων.
- Ἔτι δεόμεθα ὑπὲρ τῶν καρποφορούντων καὶ καλλιεργούντων ἐν τῷ ἁγίῳ καὶ πανσέπτῳ ναῷ τούτῳ, κοπιώντων, ψαλλόντων καὶ ὑπὲρ τοῦ περιεστῶτος λαοῦ τοῦ ἀπεκδεχομένου τὸ παρὰ σοῦ μέγα καὶ πλούσιον ἔλεος.

Ὁ ἱερεύς τήν εὐχήν ταύτην·

Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ σωτηριώδει σου οἰκονομίᾳ καταξιώσας ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας τίμιον ἀναδεῖξαι τόν γάμον διά τῆς σῆς παρουσίας, αὐτός καί νῦν τούς δούλους σου (...) καί (...), οὕς ηὐδόκησας συναφθῆναι ἀλλήλοις, ἐν εἰρήνῃ καί ὁμονοίᾳ διαφύλαξον. Τίμιον αὐτοῖς τόν γάμον ἀνάδειξον· ἀμίαντον αὐτῶν τήν κοίτην διατήρησον· ἀκηλίδωτον αὐτῶν τήν συμβίωσιν διαμεῖναι

εὐδόκησον καὶ καταξίωσον αυτους εν ιτηρει πισνι καταντῆσαι εν καθαρᾶ τῆ καρδία εργαζομενους τας εντολας σου, ελεησον δε ἡμᾶς κατα το πλῆθος τοῦ ελεους Σου, και τους οικτιρμους Σου καταπεμψον εφ' ἡμᾶς και επι παντα τον λαον Σου, τον απεκδεχομενον το παρα σοῦ μέγα καὶ πλούσιον ἔλεος.

Σὺ γάρ εἶ ὁ Θεός ἡμῶν, Θεος τοῦ ελεεῖν και σωζειν και σοι την δοξαν ἀναπέμπομεν, συν τῶ ανάρχω σου Πατρι, και τῶ Παναγιω και αγαθῶ καὶ ζωοποιῶ σου Πνεύματι, νῦν και αει και εις τους αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Ὁ διάκονος: Εὔξασθε οἱ Κατηχούμενοι τῶ Κυρίω.

Ὁ λαός: Κύριε ἐλέησον.

Ὁ διάκονος:Οἱ πιστοι, ὑπερ τῶν Κατηχουμενων δεηθῶμεν.

Ἵνα ὁ Κύριος αυτους ελεηση. Κατηχηση αυτους τὸν λόγον τῆς ἀληθείας.

Αποκαλυψη αυτοῖς το Ευαγγέλιον τῆς δικαιοσυνης.

Ἑνωση αυτους τῆ άγια αυτοῦ Καθολικῆ και Ἀποστολικῆ Εκκλησια.

Σῶσον, ελεησον, αντιλαβοῦ και διαφυλαξον αυτους, ὁ Θεος, τῆ Σῆ χαριτι.

Οἱ κατηχουμενοι τας κεφαλας ὑμῶν τῶ Κυρίω κλίνατε.

Ὁ ἱερευς ἀναγινώσκει την ἑξῆς ὑπερ τῶν Κατηχουμενων εὐχην:

Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν και τὰ ταπεινα εφορῶν, ὁ δια σωτηρίαν τῶ γένει τῶν ανθρώπων εξαποστείλας τον μονογενῆ Σου Υἱον και Θεόν, τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστον, επιβλεψον επι τους δουλους Σου τους Κατηχουμένους, τους ὑποκεκλικοτας Σοι τον ἑαυτῶν αὐχένα, καὶ καταξίωσον αὐτοὺς εν καιρῶ εὐθετω τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας, τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν, και τοῦ ενδύματος τῆς αφθαρσίας· ἕνωσον αὐτοὺς τῆ ἁγία Σου Καθολικῆ και Αποστολικῆ Εκκλησια, και συγκαταρίθμησον αὐτους τῆ ἐκλεκτῆ Σου ποίμνη.

Ἵνα και αυτοι συν ἡμῖν δοξαζωσι το πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπες ὄνομά Σου, τοῦ Πατρος και τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγιου Πνευματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Καὶ ἐξαπλοῖ ὁ ἱερεύς τό εἰλητόν.

Ὁ διάκονος. Ετι και ετι εν ειρηνη τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὁ χορός Κύριε ἐλέησον.

Ὁ διάκονος.Αντιλαβοῦ, σῶσον, ελεησον και διαφυλαξον ημᾶς

ὁ Θεός, τῇ σῇ χάριτι.

Ὁ χορός. Κύριε ἐλέησον

Ὁ διάκονος. Σοφία.

Ὁ ἱερεύς τήν Α' εὐχήν τῶν πιστῶν.

Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε ὁ Θεός τῶν δυνάμεων, τῷ καταξιώσαντι ἡμᾶς παραστῆναι καί νῦν τῷ ἁγίῳ σου Θυσιαστηρίῳ καί προσπεσεῖν τοῖς οἰκτιρμοῖς σου ὑπέρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καί τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Πρόσδεξαι, ὁ Θεός, τήν δέησιν ἡμῶν· ποίησον ἡμᾶς ἀξίους γενέσθαι τοῦ προσφέρειν σοι δεήσεις καί ἱκεσίας καί θυσίας ἀναιμάκτους ὑπέρ παντός τοῦ λαοῦ σου καί διαφύλαξον ἡμᾶς, οὕς ἔθου εἰς τήν διακονίαν σου ταύτην ἐν τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματός σου τοῦ Ἁγίου, ἀκαταγνώστως καί ἀπροσκόπτως, ἐν καθαρῷ τῷ μαρτυρίῳ τῆς συνειδήσεως ἡμῶν ἐπικαλεῖσθαί σε ἐν παντί καιρῷ καί τόπῳ· ἵνα εἰσακούων ἡμῶν ἵλεως ἡμῖν εἴης ἐν τῷ πλήθει τῆς σῆς ἀγαθότητας.

Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα, τιμή καί προσκύνησις, τῷ Πατρί καί τῷ Υἱῷ καί τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Ὁ διάκονος αὖθις· Ἔτι καί ἔτι . . .

Ἀντιλαβοῦ, σῶσον ....

Σοφία.

Ὁ ἱερεύς τήν Β' εὐχήν τῶν πιστῶν.

Πάλιν καί πολλάκις σοί προσπίπτομεν καί σοῦ δεόμεθα, ἀγαθέ καί φιλάνθρωπε, ὅπως ἐπιβλέψας ἐπί τήν δέησιν ἡμῶν καθαρίσῃς ἡμῶν τάς ψυχάς καί τά σώματα ἀπό παντός μολυσμοῦ σαρκός καί πνεύματος, καί δώῃς ἡμῖν ἀνένοχον καί ἀκατάκριτον τήν παράστασιν τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου. Χάρισαι δέ, ὁ Θεός, καί τοῖς συνευχομένοις ἡμῖν προκοπήν βίου καί πίστεως καί συνέσεως πνευματικῆς· δός αὐτοῖς πάντοτε μετά φόβου καί ἀγάπης λατρεύειν σοι, ἀνενόχως καί ἀκατακρίτως μετέχειν τῶν ἁγίων σου Μυστηρίων, καί τῆς ἐπουρανίου σου Βασιλείας ἀξιωθῆναι.

Ὅπως ὑπό τοῦ κράτους σου πάντοτε φυλαττόμενος σοί δόξαν ἀναπέμπωμεν, τῷ Πατρί καί τῷ Υἱῷ καί τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Καί ψάλλει τόν Χερουβικόν Ὕμνον.

Ὁ ἱερεύς μυστικῶς τήν εὐχήν τοῦ Χερουβικοῦ.

Οὐδείς ἄξιος τῶν συνδεδεμένων ταῖς σαρκικαῖς ἐπιθυμίαις καί ἡδοναῖς προσέρχεσθαι ἤ προσεγγίζειν ἤ λειτουργεῖν σοι. Βασιλεῦ

τῆς δόξης· τό γάρ διακονεῖν σοι μέγα καί φοβερόν καί αὐταῖς ταῖς ἐπουρανίαις δυνάμεσιν. Ἀλλ᾽ ὅμως διά τήν ἄφατον καί ἀμέτρητόν σου φιλανθρωπίαν ἀτρέπτως καί ἀναλλοιώτως γέγονας ἄνθρωπος, καί Ἀρχιερεύς ἡμῶν ἐχρημάτισας, καί τῆς λειτουργικῆς ταύτης καί ἀναιμάκτου θυσίας τήν ἱερουργίαν παρέδωκας ἡμῖν ὡς Δεσπότης τῶν ἁπάντων. Σύ γάρ μόνος, Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, δεσπόζεις τῶν ἐπουρανίων καί τῶν ἐπιγείων, ὁ ἐπί θρόνου Χερουβικοῦ ἐποχούμενος, ὁ τῶν Σεραφείμ Κύριος καί Βασιλεύς τοῦ Ἰσραήλ, ὁ μόνος Ἅγιος καί ἐν Ἁγίοις ἀναπαυόμενος. Σέ τοίνυν δυσωπῶ τόν μόνον ἀγαθόν καί εὐήκοον. Ἐπίβλεψον ἐπ᾽ ἐμέ τόν ἁμαρτωλόν καί ἀχρεῖον δοῦλόν σου καί καθάρισόν μου τήν ψυχήν καί τήν καρδίαν ἀπό συνειδήσεως πονηρῶς· καί ἱκάνωσόν με τῇ δυνάμει τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος, ἐνδεδυμένον τήν τῆς ἱερατείας χάριν παραστῆναι τῇ ἁγίᾳ σου ταύτῃ Τραπέζῃ καί ἱερουργῆσαι τό ἄχραντόν σου Σῶμα καί τό τίμιον Αἷμα. Σοί γάρ προσέρχομαι κλίνας τόν ἐμαυτοῦ αὐχένα καί δέομαί σου· Μή ἀποστρέψῃς τό πρόσωπόν σου ἀπ᾽ ἐμοῦ, μηδέ ἀποδοκιμάσῃς με ἐκ παίδων σου· ἀλλ᾽ ἀξίωσον προσενεχθῆναί σοι ὑπ᾽ ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ καί ἀναξίου δούλου σου τά Δῶρα ταῦτα. Σύ γάρ εἶ ὁ προσφέρων καί προσφερόμενος καί προσδεχόμενος καί διαδιδόμενος, Χριστέ ὁ Θεός ἡμῶν, καί σοί τήν δόξαν ἀναπέμπομεν σύν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρί καί τῷ παναγίῳ καί ἀγαθῷ καί ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Καί θυμιάσας ποιεῖ μετά τοῦ διακόνου τήν εἴσοδον τῶν Τιμίων Δώρων κατά τό σύνηθες.

Καί μετά τό ἀποτεθῆναι τά Δῶρα ἐπί τῆς ἁγίας Τραπέζης καί πληρωθῆναι τόν μυστικόν ὕμνον λέγει.

Ὁ διάκονος. Πληρώσωμεν τήν δέησιν ἡμῶν τῷ Κυρίῳ.
Ὁ χορός. Κύριε, ἐλέησον.
Ὁ διάκονος.

- Ὑπέρ τῶν προτεθέντων Τιμίων Δώρων τοῦ Κυρίου, δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τοῦ ἁγίου οἴκου τούτου καί τῶν μετά πίστεως, εὐλαβείας καί φόβου Θεοῦ εἰσιόντων ἐν αὐτῷ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὑπέρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπό πάσης θλίψεως, ὀργῆς, κινδύνου καί ἀνάγκης, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καί διαφύλαξον ἡμᾶς, ὁ Θεός, τῇ σῇ χάριτι.
- Τήν ἡμέραν πᾶσαν, τελείαν, ἁγίαν, εἰρηνικήν καί ἀναμάρτητον παρά τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Ὁ χορός. Παράσχου, Κύριε.

- Ἄγγελον εἰρήνης, πιστόν ὁδηγόν, φύλακα τῶν ψυχῶν καί τῶν

σωμάτων ἡμῶν, παρά τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

- Συγγνώμην καί ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καί τῶν πλημμελημάτων ἡμῶν, παρά τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.
- Τά καλά καί συμφέροντα ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν καί εἰρήνην τῷ κόσμῳ, παρά τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.
- Τόν ὑπόλοιπον χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐν εἰρήνῃ καί μετανοίᾳ ἐκτελέσαι, παρά τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.
- Χριστιανά τά τέλη τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἀνώδυνα, ἀνεπαίσχυντα, εἰρηνικά, καί καλήν ἀπολογίαν τήν ἐπί τοῦ φοβεροῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ αἰτησώμεθα.
- Τῆς Παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου, Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας, μετά πάντων τῶν Ἁγίων μνημονεύσαντες, ἑαυτούς καί ἀλλήλους καί πᾶσαν τήν ζωήν ἡμῶν Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα.

Ὁ χορός. Σοί, Κύριε.

Ὁ ἱερεύς τήν εὐχήν τῆς Προσκομιδῆς.

Κύριε, ὁ Θεός ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἅγιος, ὁ δεχόμενος θυσίαν αἰνέσεως παρά τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, πρόσδεξαι καί ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τήν δέησιν καί προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου Θυσιαστηρίῳ· καί ἱκάνωσον ἡμᾶς προσενεγκεῖν σοι Δῶρά τε καί θυσίας πνευματικάς ὑπέρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καί τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Καί καταξίωσον ἡμᾶς εὑρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου, τοῦ γενέσθαί σοι εὐπρόσδεκτον τήν Θυσίαν ἡμῶν καί ἐπισκηνῶσαι τό Πνεῦμα τῆς χάριτός σου τό ἀγαθόν ἐφ᾽ ἡμᾶς καί ἐπί τά προκείμενα Δῶρα ταῦτα καί ἐπί πάντα τόν λαόν σου.

Διά τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ Μονογενοῦς σου Υἱοῦ, μεθ᾽ οὗ εὐλογητός εἶ σύν τῷ παναγίῳ καί ἀγαθῷ καί ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Ὁ ἱερεύς· Εἰρήνη πᾶσι.

Ὁ χορός. Καί τῷ πνεύματί σου.

Ὁ διάκονος. Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν.

Ὁ χορός. Πατέρα, Υἱόν καί Ἅγιον Πνεῦμα, Τριάδα ὁμοούσιον καί ἀχώριστον.

Ὁ διάκονος. Τάς θύρας, τάς θύρας· ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν.

Ὁ λαός τό Σύμβολον τῆς Πίστεως.

Ὁ διάκονος. Στῶμεν καλῶς· στῶμεν μετά φόβου· πρόσχωμεν, τήν ἁγίαν ἀναφοράν ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν.

Ὁ χορός. Ἔλεον, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως.

Ὁ ἱερεύς στραφείς πρός τόν λαόν καί εὐλογῶν·

Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καί ἡ ἀγάπη τοῦ

Θεοῦ καί Πατρός, καί ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος εἴη μετά πάντων ἡμῶν.
Ὁ χορός. Καί μετά τοῦ πνεύματός σου.

Ὁ ἱερεύς· Ἄνω σχῶμεν τάς καρδίας.
Ὁ χορός. Ἔχομεν πρός τόν Κύριον.

Ὁ ἱερεύς· Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ.
Ὁ χορός. Ἄξιον καί δίκαιον.

Ὁ ἱερεύς στραφείς πρός ἀνατολάς ἀπάρχεται τῆς ἁγίας Ἀναφορᾶς.
Ἄξιον καί δίκαιον σέ ὑμνεῖν, σέ εὐλογεῖν, σέ αἰνεῖν, σοί εὐχαριστεῖν, σέ προσκυνεῖν ἐν παντί τόπῳ τῆς δεσποτείας σου. Σύ γάρ εἶ Θεός ἀνέκφραστος, ἀπερινόητος, ἀόρατος, ἀκατάληπτος, ἀεί ὤν, ὡσαύτως ὤν, σύ καί ὁ μονογενής σου Υἱός καί τό Πνεῦμά σου τό Ἅγιον. Σύ ἐκ τοῦ μή ὄντος εἰς τό εἶναι ἡμᾶς παρήγαγες, καί παραπεσόντας ἀνέστησας πάλιν, καί οὐκ ἀπέστης πάντα ποιῶν, ἕως ἡμᾶς εἰς τόν οὐρανόν ἀνήγαγες καί τήν βασιλείαν σου ἐχαρίσω τήν μέλλουσαν. Ὑπέρ τούτων ἁπάντων εὐχαριστοῦμεν σοί καί τῷ μονογενεῖ σου Υἱῷ καί τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ, ὑπέρ πάντων ὧν ἴσμεν καί ὧν οὐκ ἴσμεν, τῶν φανερῶν καί ἀφανῶν εὐεργεσιῶν τῶν εἰς ἡμᾶς γεγενημένων. Εὐχαριστοῦμέν σοι καί ὑπέρ τῆς λειτουργίας ταύτης, ἥν ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν δέξασθαι κατηξίωσας, καίτοι σοι παρεστήκασι χιλιάδες Ἀρχαγγέλων καί μυριάδες Ἀγγέλων, τά Χερουβίμ καί τά Σεραφείμ, ἑξαπτέρυγα, πολυόμματα μετάρσια πτερωτά.
Τόν ἐπινίκιον ὕμνον ᾄδοντα, βοῶντα, κεκραγότα καί λέγοντα.

Ὁ χορός. Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος Σαβαώθ· πλήρης ὁ οὐρανός καί ἡ γῆ τῆς δόξης σου. Ὡσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου· ὡσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις.

Ὁ ἱερεύς·
Μετά τούτων καί ἡμεῖς τῶν μακαρίων Δυνάμεων, Δέσποτα φιλάνθρωπε, βοῶμεν καί λέγομεν· Ἅγιος εἶ καί πανάγιος. Σύ καί ὁ μονογενής σου Υἱός καί τό Πνεῦμά σου τό ἅγιον, Ἅγιος εἶ καί πανάγιος καί μεγαλοπρεπής ἡ δόξα σου· ὅς τόν κόσμον σου οὕτως ἠγάπησας, ὥστε τόν Υἱόν σου τόν μονογενῆ δοῦναι, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν μή ἀπόληται, ἀλλ᾽ ἔχῃ ζωήν αἰώνιον· ὅς ἐλθών καί πᾶσαν τήν ὑπέρ ἡμῶν οἰκονομίαν πληρώσας, τῇ νυκτί ᾗ παρεδίδοτο, μᾶλλον δέ ἑαυτόν παρεδίδου ὑπέρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς,

λαβών ἄρτον ἐν ταῖς ἁγίαις αὐτοῦ καί ἀχράντοις καί ἀμωμήτοις χερσίν, εὐχαριστήσας καί εὐλογήσας, ἁγιάσας, κλάσας, ἔδωκε τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ Μαθηταῖς καί Ἀποστόλοις εἰπών·
Λάβετε, φάγετε· τοῦτό μού ἐστι τό Σῶμα, τό ὑπέρ ὑμῶν κλώμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Ὁ ἱερεύς· Ὁμοίως καί τό ποτήριον μετά τό δειπνῆσαι λέγων·
Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό ἐστι τό Αἷμά μου τό τῆς καινῆς διαθήκης, τό ὑπέρ ὑμῶν καί πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Ὁ ἱερεύς·

Μεμνημένοι τοίνυν τῆς σωτηρίου ταύτης ἐντολῆς καί πάντων τῶν ὑπέρ ἡμῶν γεγενημένων, τοῦ Σταυροῦ, τοῦ τάφου, τῆς τριημέρου ἀναστάσεως, τῆς εἰς οὐρανούς ἀναβάσεως, τῆς ἐκ δεξιῶν καθέδρας, τῆς δευτέρας καί ἐνδόξου πάλιν παρουσίας.
Τά σά ἐκ τῶν σῶν σοί προσφέροντες κατά πάντα καί διά πάντα.

Ὁ χορός. Σέ ὑμνοῦμεν, σέ εὐλογοῦμεν, σοί εὐχαριστοῦμεν, Κύριε, καί δεόμεθά σου, ὁ Θεός ἡμῶν.

Ὁ ἱερεύς· Ἔτι προσφέρομέν σοι τήν λογικήν ταύτην καί ἀναίμακτον λατρείαν, καί παρακαλοῦμέν σε, καί δεόμεθα, καί ἱκετεύομεν. Κατάπεμψον τό Πνεῦμά σου τό Ἅγιον ἐφ᾽ ἡμᾶς καί ἐπί τά προκείμενα δῶρα ταῦτα.

Ὁ διάκονος. Εὐλόγησον, δέσποτα, τόν ἅγιον Ἄρτον.

Ὁ ἱερεύς· Καί ποίησον τόν μέν Ἄρτον τοῦτον τίμιον Σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου.

Ὁ διάκονος. Ἀμήν. Εὐλόγησον, δέσποτα, τό Ἅγιον Ποτήριον.

Ὁ ἱερεύς· Τό δέ ἐν τῷ Ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον Αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου.

Ὁ διάκονος. Ἀμήν. Εὐλόγησον, δέσποτα, ἀμφότερα τά Ἅγια.

Ὁ ἱερεύς· Μεταβαλών τῷ Πνεύματί σου τῷ Ἁγίῳ.

Ὁ διάκονος. Ἀμήν, Ἀμήν, Ἀμήν.

Ὁ ἱερεύς·

Ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς νῆψιν ψυχῆς, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εἰς κοινωνίαν τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος, εἰς βασιλείας οὐρανῶν πλήρωμα, εἰς παῤῥησίαν τήν πρός σέ, μή εἰς κρῖμα ἤ εἰς κατάκριμα. Ἔτι προσφέρομέν σοι τήν λογικήν ταύτην λατρείαν ὑπέρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων Προπατόρων, Πατέρων,

Πατριαρχῶν, Προφητῶν, Ἀποστόλων, Κηρύκων, Εὐαγγελιστῶν, Μαρτύρων, Ὁμολογητῶν, Ἐγκρατευτῶν καί παντός πνεύματος δικαίου, ἐν πίστει τετελειωμένου.

Καί θυμιῶν Τά Ἅγια Δῶρα λέγει ἐκφώνως·

Ἐξαιρέτως τῆς Παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου, δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας.

Ὁ χορός: τόν Θεομητορικόν ὕμνον."Ἄξιόν ἐστιν ὡς ἀληθῶς...."

Ὁ ἱερεύς·

Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου, Προφήτου, Προδρόμου καί Βαπτιστοῦ, τῶν ἁγίων, ἐνδόξων καί πανευφήμων Ἀποστόλων, τοῦ ἁγίου ἐνδόξου ...., οὗ καί τήν μνήμην ἐπιτελοῦμεν, καί πάντων σου τῶν Ἁγίων, ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς, ὁ Θεός. Καί μνήσθητι πάντων τῶν κεκοιμημένων ἐπ᾽ ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου (.............) καί ἀνάπαυσον αὐτούς, ὁ Θεός ἡμῶν, ὅπου ἐπισκοπεῖ τό φῶς τοῦ προσώπου σου. Ἔτι παρακαλοῦμέν σε Μνήσθητι, Κύριε, πάσης ἐπισκοπῆς Ὀρθοδόξων, τῶν ὀρθοτομούντων τόν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας, παντός τοῦ Πρεσβυτερίου, τῆς ἐν Χριστῷ Διακονίας, καί παντός ἱερατικοῦ τάγματος. Ἔτι προσφέρομέν σοι τήν λογικήν ταύτην λατρείαν ὑπέρ τῆς ἁγίας Καθολικῆς καί Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας· ὑπέρ τῶν ἐν ἁγνείᾳ καί σεμνῇ πολιτείᾳ διαγόντων· ὑπέρ τῶν πιστοτάτων καί φιλοχρίστων ἡμῶν Βασιλέων, παντός τοῦ παλατίυ καί τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν. Δός αὐτοῖς, Κύριε, εἰρηνικόν τό βασίλειον, ἵνα καί ἡμεῖς ἐν τῇ γαλήνῃ αὐτῶν ἤρεμον καί ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καί σεμνότητι.

Ἐν πρώτοις μνήσθητι, Κύριε, τοῦ Ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν (...), ὅν χάρισαι ταῖς ἁγίαις σου Ἐκκλησίαις ἐν εἰρήνῃ, σῶον, ἔντιμον, ὑγιᾶ, μακροημερεύοντα καί ὀρθοτομοῦντα τόν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας.

Ὁ χορός. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ διάκονος. Καί ὧν ἕκαστος κατά διάνσιαν ἔχει, καί πάντων καί πασῶν.

Ὁ χορός. Καί πάντων καί πασῶν.

Ὁ ἱερεύς·

Μνήσθητι, Κύριε, τῶν δούλων σου τῶν νεονύμφων (...) καί (...), τῆς πόλεως, ἐν ᾗ παροικοῦμεν, καί πάσης πόλεως καί χώρας, καί τῶν πίστει οἰκούντων ἐν αὐταῖς. Μνήσθητι, Κύριε, πλεόντων, ὁδοιπορούντων, νοσούντων, καμνόντων, αἰχμαλώτων, καί τῆς σωτηρίας αὐτῶν. Μνήσθητι, Κύριε, τῶν καρποφορούντων καί καλλιεργούντων ἐν ταῖς ἁγίαις σου Ἐκκλησίαις καί μεμνημένων τῶν πενήτων, καί ἐπί πάντας ἡμᾶς τά ἐλέη σου ἐξαπόστειλον.

Καί δός ἡμῖν, ἐν ἑνί στόματι καί μιᾷ καρδίᾳ δοξάζειν καί ἀνυμνεῖν.

τό πάντιμον καί μεγαλοπρεπές ὄνομά σου τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Ὁ ἱερεύς εὐλογῶν·

Καί ἔσται τά ἐλέη τοῦ μεγάλου Θεοῦ καί Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετά πάντων ὑμῶν.

Ὁ χορός. Καί μετά τοῦ πνεύματός σου.

Ὁ διάκονος.

Πάντων τῶν ἁγίων μνημονεύσαντες, ἔτι καί ἔτι ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὁ χορός. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ διάκονος.

- Ὑπέρ τῶν προσκομισθέντων καί ἁγιασθέντων Τιμίων Δώρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
- Ὅπως Κύριος ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ προσδεξάμενος αὐτά εἰς τό ἅγιον καί ὑπερουράνιον καί νοερόν αὐτοῦ θυσιαστήριον εἰς ὀσμήν εὐωδίας πνευματικῆς, ἀντικαταπέμψῃ ἡμῖν τήν θείαν χάριν καί τήν δωρεάν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, δεηθῶμεν.
- Τήν ἑνότητα τῆς πίστεως καί τήν κοινωνίαν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος αἰτησάμενοι, ἑαυτούς καί ἀλλήλους καί πᾶσαν τήν ζωήν ἡμῶν, Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα.

Ὁ χορός. Σοί, Κύριε.

Ὁ ἱερεύς τήν εὐχήν ταύτην.

Σοί παρακατατιθέμεθα τήν ζωήν ἡμῶν ἅπασαν καί τήν ἐλπίδα, Δέσποτα φιλάνθρωπε, καί παρακαλοῦμέν σε, καί δεόμεθα, καί ἱκετεύομεν. Καταξίωσον ἡμᾶς μεταλαβεῖν τῶν ἐπουρανίων σου καί φρικτῶν μυστηρίων ταύτης τῆς ἱερᾶς καί πνευματικῆς Τραπέζης μετά καθαροῦ συνειδότος, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εἰς συγχώρησιν πλημμελημμάτων, εἰς Πνεύματος Ἁγίου κοινωνίαν, εἰς Βασιλείας οὐρανῶν κληρονομίαν, εἰς παῤῥησίαν τήν πρός σέ, μή εἰς κρῖμα ἤ εἰς κατάκριμα.

Καί καταξίωσον ἡμᾶς, Δέσποτα, μετά παῤῥησίας ἀκατακρίτως, τολμᾶν ἐπικαλεῖσθαί σε τόν ἐπουράνιον Θεόν Πατέρα καί λέγειν.

Ὁ λαός τό Πάτερ ἡμῶν.

Ὁ ἱερεύς· Ὅτι σοῦ ἐστίν ἡ βασιλεία καί ἡ δύναμις καί ἡ δόξα, τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Ὁ ἱερεύς· Εἰρήνη πᾶσι.

Ὁ χορός. Καί τῷ πνεύματί σου.

Ὁ διάκονος. Τάς κεφαλάς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν.

Ὁ χορός. Σοί, Κύριε.

Ὁ ἱερεύς ἐπεύχεται.

Εὐχαριστοῦμέν σοι, Βασιλεῦ ἀόρατε, ὁ τῇ ἀμετρήτῳ σου δυνάμει τά πάντα δημιουργήσας, καί τῷ πλήθει τοῦ ἐλέους σου ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τό εἶναι τά πάντα παραγαγών. Αὐτός, Δέσποτα, οὐρανόθεν ἔπιδε ἐπί τούς ὑποκεκλικότας σοι τάς ἑαυτῶν κεφαλάς· οὐ γάρ ἔκλιναν σαρκί καί αἵματι, ἀλλά σοί τῷ φοβερῷ Θεῷ. Σύ οὖν, Δέσποτα, τά προκείμενα πᾶσιν ἡμῖν εἰς ἀγαθόν ἐξομάλισον κατά τήν ἑκάστου ἰδίαν χρείαν· τοῖς πλέουσι σύμπλευσον· τοῖς ὁδοιποροῦσι συνόδευσον· τούς νοσοῦντας ἴασαι, ὁ ἰατρός τῶν ψυχῶν καί τῶν σωμάτων ἡμῶν.

Χάριτι και οἰκτιρμοῖς καί φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, μεθ᾽ οὗ εὐλογητός εἶ, σύν τῷ παναγίῳ καί ἀγαθῷ καί ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Ὁ ἱερεύς ἐπεύχεται.

Πρόσχες, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ ὁ Θεός ἡμῶν, ἐξ ἁγίου κατοικητηρίου σου καί ἀπό θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σου, καί ἐλθέ εἰς τό ἁγιάσαι ἡμᾶς, ὁ ἄνω τῷ Πατρί συγκαθήμενος καί ὧδε ἡμῖν ἀοράτως συνών· καί καταξίωσον τῇ κραταιᾷ σου χειρί μεταδοῦναι ἡμῖν τοῦ ἀχράντου Σώματός σου καί τοῦ τιμίου Αἵματος, καί δι᾽ ἡμῶν παντί τῷ λαῷ.

Ὁ διάκονος. Πρόσχωμεν.

Ὁ ἱερεύς· Τά Ἅγια τοῖς ἁγίοις.

Ὁ χορός. Εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός. Ἀμήν.

Καί μετά τοῦτο τό Κοινωνικόν.

Ὁ δέ ἱερεύς καί ὁ διάκονος κοινωνοῦσι κατά τό σύνηθες. Εἶτα ὁ ἱερεύς κρατῶν τό Ἅγιον Ποτήριον στρέφεται πρός τόν λαόν.

Ὁ διάκονος. Μετά φόβου Θεοῦ, πίστεως καί ἀγάπης προσέλθετε.

Καί μεταδίδωσιν ὁ ἱερεύς πρῶτον μέν τοῖς νεονύμφοις, εἶτα δέ τοῖς λοιποῖς· καί μετά τό μεταδοῦναι πᾶσι ἐπιλέγει·

Σῶσον, ὁ Θεός, τόν λαόν σου καί εὐλόγησον τήν κληρονομίαν σου.

Ὁ χορός. Εἴδομεν τό φῶς τό ἀληθινόν....

Ὁ ἱερεύς θυμιάσας τά Ἅγια μεταφέρει αὐτά εἰς τήν Πρόθεσιν λέγων·

Εὐλογητός ὁ Θεός ἡμῶν πάντοτε, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός Ἀμήν.

Ὁ διάκονος. Ὀρθοί. Μεταλαβόντες τῶν θείων, ἁγίων, ἀχράντων, ἀθανάτων, ἐπουρανίων καί ζωοποιῶν, φρικτῶν τοῦ Χριστοῦ Μυστηρίων, ἀξίως εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ.

Ὁ χορός. Δόξα σοι, Κύριε, δόξα σοι.

Ὁ διάκονος. Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καί διαφύλαξον ἡμᾶς, ὁ Θεός, τῇ σῇ χάριτι.

Ὁ χορός. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ διάκονος. Τήν ἡμέραν πᾶσαν τελείαν, ἁγίαν, εἰρηνικήν καί ἀναμάρτητον αἰτησάμενοι, ἑαυτούς καί ἀλλήλους καί πᾶσαν τήν ζωήν ἡμῶν Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα.

Ὁ χορός. Σοί, Κύριε.

Ὁ ἱερεύς λέγει τήν εὐχαριστήριον εὐχήν.

Εὐχαριστοῦμεν σοι, Δέσποτα φιλάνθρωπε, εὐεργέτα τῶν ψυχῶν ἡμῶν, ὅτι καί τῇ παρούσῃ ἡμέρᾳ κατηξίωσας ἡμᾶς τῶν ἐπουρανίων σου καί ἀθανάτων Μυστηρίων. Ὀρθοτόμησον ἡμῶν τήν ὁδόν, στήριξον ἡμᾶς ἐν τῷ φόβῳ σου τούς πάντας φρούρησον ἡμῶν τήν ζωήν· ἀσφάλισαι ἡμῶν τά διαβήματα· εὐχαῖς καί ἱκεσίαις τῆς ἐνδόξου Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας καί πάντων τῶν Ἁγίων σου.

Ὅτι σύ εἶ ὁ ἁγιασμός ἡμῶν, καί σοί τήν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρί καί τῷ Υἱῷ καί τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Ὁ ἱερεύς· στραφείς πρός τόν λαόν λέγειν·

Ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν.

Ὁ χορός. Ἐν ὀνόματι Κυρίου.

Ὁ διάκονος. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὁ χορός. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ ἱερεύς τήν ὀπισθάμβωνον εὐχήν.

Ὁ εὐλογῶν τούς εὐλογοῦντάς σε, Κύριε, καί ἁγιάζων τούς ἐπί σοί πεποιθότας, σῶσον τόν λαόν σου καί εὐλόγησον τήν κληρονομίαν σου. Τό πλήρωμα τῆς Ἐκκλησίας σου φύλαξον· ἁγίασον τούς ἀγαπῶντας τήν εὐπρέπειαν τοῦ οἴκου σου. Σύ αὐτούς ἀντιδόξασον

τῇ θεϊκῇ σου δυνάμει, καί μή ἐγκαταλίπῃς ἡμᾶς τούς ἐλπίζοντας ἐπί σέ. Εἰρήνην τῷ κόσμῳ σου δώρησαι, ταῖς Ἐκκλησίαις σου, τοῖς ἱερεῦσι, τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν, τῷ στρατῷ καί παντί τῷ λαω σου. Ὅτι πᾶσα δόσις ἀγαθή καί πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστι, καταβαῖνον ἐκ σοῦ τοῦ Πατρός τῶν φώτων· καί σοί τήν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρί καί τῷ Υἱῷ καί τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Ὁ ἱερεύς ἀπέρχεται εἰς τήν Πρόθεσιν καί λέγει μυστικῶς τήν παροῦσαν εὐχήν.

Τό πλήρωμα τοῦ Νόμου καί τῶν Προφητῶν αὐτός ὑπάρχων, Χριστέ ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ πληρώσας πᾶσαν τήν πατρικήν οἰκονομίαν, πλήρωσον χαρᾶς καί εὐφροσύνης τάς καρδίας ἡμῶν πάντοτε, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Ὁ δέ χορός ψάλλει

Τροπάρια. Ἦχος πλ. α'.

Τοῦ ἱερέως δεχθῆναι τήν ἱκεσίαν* κατά χρέος τό θεῖον ἐκδυσωποῦμεν* συνερχομένου τοῦ κλήρου τῆς Ἐκκλησίας*. Υἱέ Θεοῦ, εὐλόγησον τούς νυμφίους*, ἵνα πάντες χαρῶμεν* καί δοξάσωμεν τόν σωτῆρα Κύριον.

Ὁ Θεός, ὁ τόν γάμον* συστησάμενος τοῖς ἀνθρώποις* καί ἐν αὐτῷ ὑποδείξας* τήν τοῦ γάμου παιδοποιίαν*, αὐτός καί νῦν τούς νυμφίους* κέλευσον εὐλογηθῆναι τῇ χειρί σου*, ἵνα πάντες χαρῶμεν* καί δοξάσωμεν τόν σωτῆρα Κύριον.

Ὁ Θεός, ὁ τῆς Ἄννης* προσδεξάμενος τάς δεήσεις* καί χαρισάμενος αὐτῇ Σαμουήλ εἰς παραμυθίαν, αὐτός καί νῦν τῇ χειρί σου* κέλευσον εὐλογηθῆναι τόν γάμον τοῦτον*, ἵνα πάντες χαρῶμεν* καί δοξάσωμεν τόν σωτῆρα Κύριον.

Ὁ ἐν Κανᾶ Γαλιλαίας εὐλογήσας* Θεός τόν γάμον* καί τό ὕδωρ εἰς οἶνον*, τῇ δυνάμει σου ἁγιάσας*, αὐτός καί νῦν οἰκείᾳ παλάμῃ*, κέλευσον εὐλογηθῆναι τόν γάμον τοῦτον*, ἵνα πάντες χαρῶμεν καί δοξάσωμεν τόν σωτῆρα Κύριον.

Ὁ ἱερεύς εὐλογῶν· Εἰρήνη πᾶσι.

Ὁ χορός. Καί τῷ πνεύματί σου.

Ὁ διάκονος. Τάς κεφαλάς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν.

Ὁ χορός. Σοί Κύριε.

Καί προσφέρεται τό κοινόν ποτήριον.
Ὁ διάκονος. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
Ὁ χορός. Κύριε, ἐλέησον.
Ὁ ἱερεύς εὐλογῶν αὐτό λέγει τήν εὐχήν ταύτην.

Ὁ Θεός, ὁ πάντα ποιήσας τῇ ἰσχύϊ σου, καί στερώσας τήν οἰκουμένην, καί κοσμήσας τόν στέφανον πάντων τῶν πεποιημένων ὑπό σοῦ, καί τό ποτήριον τοῦτο τό κοινόν παρεχόμενος τοῖς συναφθεῖσι πρός γάμου κοινωνίαν, εὐλόγησον εὐλογίᾳ πνευματικῇ.

Ὅτι ηὐλόγηταί σου τό ὄνομα, καί δεδόξασταί σου ἡ βασιλεία τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Καί μεταδίδωσιν αὐτοῖς ἐκ γ΄πρῶτον τῷ ἀνδρί, εἶτα τῇ γυναικί, τοῦ χοροῦ ψάλλοντος·

Ποτήριον σωτηρίου λήψομαι καί τό ὄνομα Κυρίου ἐπικαλέσομαι.

Καί εὐθέως λαβών αὐτούς, τοῦ παρανύμφου κρατοῦντος ὄπισθεν τούς στεφάνους, στρέφει αὐτούς ὡς ἐν ὀχήματι κύκλου ἐκ γ΄ και ψάλλει μετά τοῦ λαοῦ τά παρόντα τροπάρια.

Ἦχος πλ. α΄

Ἠσαΐα, χόρευε*, Ἡ Παρθένος ἔσχεν ἐν γαστρί* καί ἔτεκεν Υἱόν τόν Ἐμμανουήλ* Θεόν τε καί ἄνθρωπον·* Ἀνατολή ὄνομα αὐτῷ· * ὅν μεγαλύνοντες* τήν Παρθένον μακαρίζομεν.

Ἦχος βαρύς.

Ἅγιοι Μάρτυρες*, οἱ καλῶς ἀθλήσαντες* καί στεφανωθέντες,* πρεσβεύσατε πρός Κύριον* ἐλεηθῆναι τάς ψυχάς ἡμῶν.

Δόξα σοι, Χριστἔ ὁ Θεός,* Ἀποστόλων καύχημα,* Μαρτύρων ἀγαλλίαμα,* ὧν τό κήρυγμα* Τριάς ἡ ὁμοούσιος.

Εἶτα ἐπιτίθησι τήν χεῖρα αὐτοῦ ἐπί τήν κεφαλήν τοῦ νυμφίου λέγων·
Μεγαλύνθητι, Νυμφίε, ὡς ὁ Ἀβραάμ, καί εὐλογήθητι ὡς ὁ Ἰσαάκ, καί πληθύνθητι ὡς ὁ Ἰακώβ, πορευόμενος ἐν εἰρήνῃ καί ἐργαζόμενος ἐν δικαιοσύνῃ τάς ἐντολάς τοῦ Θεοῦ.

Καί ἐπί τήν τῆς νύμφης.
Καί σύ, Νύμφη, μεγαλύνθητι ὡς ἡ Σάῤῥα, καί εὐφράνθητι ὡς ἡ Ραχήλ, εὐφραινομένη τῷ ἰδίῳ ἀνδρί καί φυλάττουσα τούς ὅρους τοῦ νόμου, ὅτι οὕτως ηὐδόκησεν ὁ Θεός.

Ὁ διάκονος. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ὁ χορός. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ ἱερεύς τήν εὐχήν ταύτην.

Ὁ Θεός ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ παραγενόμενος ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας καί τόν ἐκεῖσε γάμον εὐλογήσας, εὐλόγησον καί τούς δούλους σου τούτους, τούς τῇ σῇ προνοίᾳ πρός γάμου κοινωνίαν συναφθέντας. Εὐλόγησον αὐτῶν εἰσόδους καί ἐξόδους· πλήθυνον ἐν ἀγαθοῖς τήν ζωήν αὐτῶν· ἀνάλαβε τούς στεφάνους αὐτῶν ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, ἀσπίλους καί ἀμώμους καί ἀνεπιβουλεύτους διατηρῶν εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Ὁ ἱερεύς· Εἰρήνη πᾶσι.

Ὁ διάκονος. Τάς κεφαλάς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνατε.

Ὁ χορός Σοί, Κύριε.

Ὁ ἱερεύς εὔχεται.

Ὁ Πατήρ, ὁ Υἱός καί τό Ἅγιον Πνεῦμα, ἡ Παναγία καί ὁμοούσιος καί ζωαρχική Τριάς, ἡ μία Θεότης καί Βασιλεία, εὐλογῆσαι ὑμᾶς, καί παράσχοι ὑμῖν μακροζωίαν, εὐτεκνίαν, προκοπήν βίου καί πίστεως, καί ἐμπλήσαι ὑμᾶς πάντων τῶν ἐπί γῆς ἀγαθῶν, ἀξιώσαι δέ ὑμᾶς καί τῶν ἐπηγγελμένων ἀγαθῶν τῆς ἀπολαύσεως, πρεσβείαις τῆς ἁγίας Θεοτόκου καί πάντων τῶν Ἁγίων.

Ὁ χορός. Ἀμήν. Εἴη τό ὄνομα Κυρίου εὐλογημένον, ἀπό τοῦ νῦν καί ἕως τοῦ αἰῶνος. (ἐκ γ')

Ὁ ἱερεύς εὐλογεῖ τόν λαόν λέγων·

Εὐλογία Κυρίου καί ἔλεος ἔλθοι ἐφ᾽ ὑμᾶς τῇ αὐτοῦ θείᾳ χάριτι καί φιλανθρωπίᾳ πάντοτε, νῦν καί ἀεί καί εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Ὁ ἱερεύς· Δόξα σοι, Χριστέ ὁ Θεός ἡμῶν, δόξα σοι.

Ὁ χορός. Δόξα, καί νῦν, Κύριε ἐλέησον, γ'. Εὐλόγησον.

Ὁ ἱερεύς τήν ἀπόλυσιν.

Ὁ διά τῆς ἐν Κανᾶ ἐπιδημίας τίμιον ἀναδείξας τόν γάμον, καί ἐν εἴδη πυρίνων γλωσσῶν καταπέμψας τό Παναγίον Πνεῦμα ἐπί τούς ἁγίους Αὐτοῦ μαθητάς καί ἀποστόλους, Χριστός ὁ ἀληθινός Θεός ἡμῶν, ταῖς πρεσβείαις τῆς παναχράντου αὐτοῦ Μητρός, τῶν ἁγίων ἐνδόξων καί πανευφήμων Ἀποστόλων, τῶν ἁγίων θεοστέπτων βασιλέων καί ἰσαποστόλων Κωνσταντίνου καί Ἑλένης, τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Προκοπίου, καί πάντων τῶν ἁγίων, ἐλεήσαι καί

σώσαι ἡμᾶς ὡς ἀγαθός καί φιλάνθρωπος.
Δι᾽ εὐχῶν τῶν ἁγίων Πατέρων ἡμῶν, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ ὁ Θεός, ἐλέησον ἡμᾶς.

Ὁ χορός. Ἀμήν.

Archimandrite Gregorios Konstantinou
PhD in Theology

Whither Calvinism;

or

Will the Real Platonists Please Stand Up

The original impetus for this essay was the proposed defense of Orthodoxy against the rather naive and tendentious series of writings which appeared in the Journal *Credenda Agenda* (Volume 6, Issue 5). The author at the time proposed, along with the other topics being addressed, a kind of survey of the Calvinist agenda. At the time of the proposal there were only very vague notions about what such an article should try to cover — and that had mainly to do with the extreme factionalism of Protestantism. However, subsequent reflection, coupled with a re-reading of the *Credenda* articles, has suggested that there are some common themes to be addressed about Protestants in general and Calvinists in particular. Furthermore, as will be suggested, these themes have a common root in Platonic thought and philosophical methodology. This should be a matter of considerable interest inasmuch as it is precisely these people who claim to give the definitive answer to the question of Tertullian: "What has Athens to do with Jerusalem?" Nothing! They would answer. Indeed, one of the main thrusts of the *Credenda* articles was the perceived necessity of getting back to the more original and "Hebraic" Christianity of Jesus and St. Paul. Now since Calvinism and all of Protestantism form a system — actually a series of systems — of thought and theology far too rich and varied to be treated exhaustively in an article of this type, we will treat of a few basic issues which, so far as we can see, as outsiders looking in, are central to the protestant experience and Calvinist thought, and are at the same time the most problematical for both those 'inside' and those on the outside looking in. Thus, the following topics will be briefly

examined:

1. Theological Methodology and doctrine of God — For this we will look primarily at the text 'Reformed Dogmatics' by Heinrich Heppe, long considered a kind of milestone of its type, and considered by many (I am told) to be the standard text of that Reformation Theology which issued from John Calvin and those who followed him.

2. The Calvinist TULIP -- Total depravity, Unconditional election, Limited atonement, Irresistible grace, Perseverance of the Saints. That Calvinism is a far richer and more interesting system of theology and religious thought than is suggested by these topics is readily granted. However, they not only stand at the center of traditional Calvinism, they are the source of most of the controversy which has wracked Protestantism from the beginning.

3. The incredible proliferation of sectarianism within Protestantism and especially including its Calvinistic variants — it would seem that there are nearly three times as many protestant sects as there are different words in the New Testament. This is a mind boggling situation unprecedented in any other form of religion, Christian or non-Christian, of which this writer is aware. There is nothing comparable to the flourishing proliferation of sects (most or all of which are presumably based on contrary biblical interpretations) in what for lack of a better term could be called the 'catholic element' of Christianity. If one throws in all of the various *vagante* bishops and their various groups together with what one can call 'legitimate' Orthodoxy and Catholicism, one cannot come up with hundreds much less tens of thousands of different "Catholic" or "Orthodox" Churches. (When one further reflects on the fact that most of these marginal *vagante* 'groups' are little more than clergy lists with few or no actual parishes and parishioners, the point is even more telling.) There is nothing even remotely like it in the other major monotheistic world religions of Judaism, and Islam. Furthermore this 'fissionability' is trans-historical and cross-cultural. In every country of the world, at every time since its inception, in dictatorships and in democracies, this propensity for division and further sectarian multiplication has been the rule amongst Protestants. This suggests that there is something structural in the protestant *weltanschauung* which is the cause of this. Further, these groups are aligned in a spectrum of opinions around various themes. This spectrum of theological opinion ranges from conservative fundamentalism to a liberalism so thorough-going that to many it stands outside of any traditional understanding of what it means to be a Christian. There is a spectrum of opinion

which derives from the Calvinist/Lutheran/Zwinglian source which has no counterpart, generally speaking, in the more catholic versions of Christianity and no counterpart in other forms of monotheism save, perhaps, for reformed Judaism. Again, this is a tendency which is trans-historical and cross-cultural. To be sure, there are Conservative-liberal spectra in both Roman Catholicism and Orthodoxy, but outside of pure *theologoumena*, these tend to be much narrower and devolve more around issues of pastoral economy than around dogma as such.

4. Gnosticism-Docetism — This heresy or group of heresies has re-emerged in the last two hundred years and dreams of a future unheard of since the days of St. Ireneos of Lyons. This author believes there to be a connection between this re-emergence and the re-definitions of European culture which have taken place as a result of the protestant experience.

I
Methodology and Doctrine

The East exalts John Chrysostom as its greatest teacher, but will scarcely admit his contemporary, Augustine, who [Benjamin B.] Warfield declares gave us the Reformation.

Frank Farrell

In much of what follows we are indebted, as any reader who knows the literature can tell, to our erstwhile friend Joseph Patrick Farrell (D.Phil.Oxon.). Following Karl Barth, Farrell has pointed out how problems which have been endemic to Western Theology, Protestant and Roman Catholic alike, largely have been the result of a faulty *Ordo Theologica*. That is, the order in which theological subjects have been addressed in treatises of doctrine have tended to follow a certain pattern which, when used as a basis for systematization, has led to various kinds of doctrinal dead ends. To this, Farrell points out the contribution of the philosophical - logical method, in combination with the *Ordo*, to most of the theological *sturm und drang* in the west since the fifth century. So what is the *Ordo* and what is the method?[1]

1. As has been noted in many places, but chiefly in Fr. Georges Florovsky's monumental work, *Ways of Russian Theology*, Orthodox theologizing underwent a pseudo-morphosis beginning (in the Russian Church) with the publication, by Metropolitan Peter (Mogila), of his *Catechism* based largely on the catechetical works of Peter Canisius, SJ. This has been called a *pseudo* morphosis precisely because the dogmatic teachings of Orthodoxy have never precisely fit into this mold causing

The *Ordo*, generally speaking goes as follows: A discussion of God (His existence, His essence, knowability, our knowledge of, etc.), this is followed by a discussion of the attributes of God (or his names, i.e. his goodness, love, mercy, and all of the things which may be said by creatures 'about' God); this is followed by a discussion about the Holy Trinity (the persons of the Trinity and their relationships), and, finally, there is the treatment of Christ and his saving acts. Now, there may be, and frequently are, other discussions which are inserted at various points in this *Ordo*, but the basic Ordo remains the same. It not only remains the same, but it remains the same across confessional boundaries. It is found in all of the major theological essays in the west since the fifth century.

Combined with this *Ordo* has been a philosophical logic which, deriving from the Socratic dialogues of Plato and refined by Aristotle, was brought to its 'perfection' by the Latin Scholastic theologians: the 'logic of dialectical opposition'. The premise of this logical ontology is quite simple: the basis of any real distinction (as differentiated from a rational or mental distinction) is opposition. A is A and B is B, and the only way we can make a real distinction between them is to affirm A *non est* B— A is not B. To make any distinction between any two things there must be something which differentiates, that is opposes, them: one must be bigger or smaller, better or worse, good or bad, hot or cold.... etc. Now this method of opposition works very well in many (created) situations. Where it begins to break down is when we talk about things which are not so amenable to sensory experience: values for example. What differentiates one good thing from another? What differentiates mercy from love? According to the dialectic of oppositions, if you cannot oppose them somehow, they must be the same thing. And so, for the successors of Plato, it was. If love and mercy cannot be opposed, then they must be the same thing that we are talking about with two different words -- i.e. making only a *rational* — i.e. a mental — distinction. Thus, [and here we leave out a lot of 'demonstration'] when you want to talk about the 'highest', the 'best', the 'being of being' etc. you end up with the "One" of middle Platonism. (We can point out here the contribution of Plotinus to this was that he included "infinity" among the attributes — something which had never been previously done because infinity assumed, from the Aristotelian point of view, the aspect of imperfection because something infinite could not be described by the four -- i.e. the formal, efficient, material, and final -- causes.)

The main feature of the "One", both pre- and post-Plotinus, was its simplicity. It was utterly simple by definition because, being

---

consternation both inside and outside of Orthodoxy.

entirely what it is and nothing else, there could be no opposition in it, there could be no scaling of value in it. You really could not ascribe created predicates to it, not because it was not those things and more but because they carry with them the implicit possibility of opposition. Thus the one is good but not good because not a particular good which may be better than one thing but worse than something else, etc. All created terminology thus, strains past the breaking point when applied to the "One".

The One had other peculiarities as well: aside from its simplicity, it was creator (thus accounting for the creation). Because it was Creator, it had to create. Thus it followed that the creation was from infinity. As creator its first production was the mind or *nous*; together with the *nous*, the One created the World Soul. From that point new levels were created in a continuous hierarchy which linked the divine unknowable One to the created order of our senses. This creation thus stood in dialectical relationship of opposition — finite vs. infinite, knowable vs. unknowable, etc.

Enter the God of Christianity. In the first two centuries of Christianity, the Christians maintained an open mind toward truth wherever they could find it. In particular, this meant that common terms were sought out where it seemed that 'the philosophers' and the Christians were saying the same thing. Thus, for example, in contrast to the prevailing pantheon, the Christians, along with their Jewish forbears in the faith, said that there was only one true God. Thus, when the philosophers talked about "the One", this was perceived as a 'point of contact' with which the Christians could articulate their faith to pagans. The absolute transcendence of God implied by passages like Isaiah 55:8 ("My thoughts are not your thoughts . . .") have a point of contact in the concept of the unknowability of the One. In such cases as these, the Christians were able to say to the pagan philosophers, "You are onto something here – let us give you the fullness of the truth."[2].

---

2. In this regard it is useful to point out that II Peter along with 2 & 3 John, Jude, Hebrews and Revelation were rejected from the New Testament Canon by John Calvin and his immediate followers as apocryphal Allegedly this was because they were not supposed to have been written by the stated authors. (Heppe, p. 13ff) However, the lack of agreement between the Epistle of James and certain *a priori* doctrinal assumptions is well known, as is the charge of Hellenism leveled at such as 2 Peter. It was only in the next generation that they were recognized, and that as having less authority (Musculus *Loci* p. 175 quoted in Heppe). presumably only historical ambiguity is sufficient to throw question on doctrines of both essential and integral unity. It is worthwhile to further remind him that despite all the efforts to prove the contrary, there is simply

Hellenistic terminology was present in early Christianity because it was the vocabulary one used in order to make oneself understood, not because one necessarily embraced the philosophy. Just as people today frequently use such Freudian terminology as "ego" or "subconscious" without necessarily embracing the system of Freud.

The long and the short of the matter is that while there are examples of Hellenistic terminology being used by Christians from New Testament times, Hellenistic philosophical terminology was systematically introduced into Christian theology principally by two people: Origen in the East, and Augustine in the West. In the east Origin, who had up to that time been primarily involved in scriptural exegesis, responded to a rather nasty book by a man named Celsus. Celsus was a Platonist who had nothing and wanted nothing to do with Christianity. The Platonists regarded Christianity as an upstart faith with several counts against it. The Platonists had dedicated much effort to the process of allegorizing away the seamier aspects of paganism (particularly regarding the Olympic Pantheon) in order to get at what they perceived to be unchangeable truths. All the stories of gods consorting with their creatures had been quietly put to rest, now there appeared this new religion which proclaimed that a "virgin" gave birth to a "god-man" just as in their old stories, furthermore this new myth was emanating from a notorious group of barbarians in the eastern end of the Mediterranean, and they were buying none of it. Origen answered Celsus and wrote a treatise *On First Principles* in which he tried to synthesize Platonic philosophy with Christian revelation. The result was what has subsequently been called, in judicious terms, the 'Origenist problematic'. Basically, because Origen saw the connection between the One God of Christianity and the One of Plotinus, he swallowed the middle-platonic notion of the One whole, and by so doing, he caused severe indigestion to theological undertaking of the east.

The problems were not long in showing up. First there was the issue of God as creator. According to the Origenist system, God *had* to create

---

no basis for the notion that 1st Century Judaism was hermetically sealed off from the Hellenism of the period as is well witnessed by much of the phraseology of St. Paul. The attempt to do so is just as ridiculous as the attempts to turn St. Paul into a stoic philosopher because of various of his expressions combined with the fact that he was from Tarsus. Thus, for example, it is not possible, as some try to maintain, that Peter's utterance can be approached exclusively in 'Jewish' terms. Neither is it the case, as some attempt to assume, that the participation in the divine nature which is promised in II Peter, is participation in the essence — to maintain this is to misunderstand the essence-energies distinction.

and therefore the world *had* to be eternal. This led to further difficulties in Christology (if the "logos" was not the One, was he created? If He was created then how could he be differentiated from the fallen-ness of the world and how could he save said world from its fallen-ness?) and Triadology (all of the issues ranging between modalism, on one hand, and tri-theism on other.). Finally, there was his universalism which said that everything would be saved. It has been rightly said that the whole movement of Orthodox theology from the third to the eighth century was the process of disgorging the "Origenist" problematic. Thus, in the east the vocabulary of Hellenism was completely redirected to new ends in order to fit the use of Christian theology. The result is that while one finds platonic and plotinian terminology, it is no longer in the service of middle and neo-platonism, and is used in a way which, in the last analysis does fatal damage to those systems.

The first major controversy which manifested itself was that of Arianism. The teaching of Arius, simply put, was that according to Origen, everything apart from the unknowable One (God, in Origen's system) was created, or had some kind of origin. Indeed, God had to create out of a natural necessity. Thus the Son of God was simply the first (and therefore, presumably special) of the things made from (and therefore somehow 'other' than) God. The Spirit was the work of the Father and the Son. In other words the Holy Spirit is a function of the relationship between the Father and the Son, and this follows from the fact that the Father and the Son are relationships in the essence. The rest of creation was the work of all three in successive stages. Furthermore, according to this system, the further down the scale a being was the more "fallen" it was. That is, the fall was a matter of ontology — to be created as we understand it was, by definition, to be fallen. The problem was to disentangle the ontological relationships of the Logos with the One (on one hand) and the rest of the "created" order on the other. This brought into play the second aspect of the Origenist problematic, namely that if God had to create by nature then the created order was also eternal. This, however, contradicted the biblical teaching that the creation was from nothing — *i.e.* that there was a time when the creation was not. To resolve this dilemma, one had to deny the eternity of creation (and therefore of the Logos) to be true to the biblical revelation, or affirm the eternity of creation in order to affirm the eternity of the Logos. Arius chose to deny the eternity of the Logos and therefore of creation. Thus, he proclaimed that there was a *time* "when the Logos was not".

In course of the Arian controversy the decisive contribution was made by St. Athanasius of Alexandria. It was that he made a *real* distinction between the essence and the will of God. By so doing he could distinguish between that personal generation which was of the

essence of God (the Father begets the Son and sends the Spirit) and the creation which was by the will of God. Thus rationally establishing the eternity of the Son (who was thus acknowledged as *homoousios* with the Father) and placing the created order outside of eternity. This in turn effectively abolished the notion that simplicity was the defining characteristic of God's essence.[3]

Because the Origenist problematic began to show itself most acutely in the Christological controversies, the tendency in the east was for Theology to proceed from personal and triadological considerations to essential considerations. In other words it tended to follow the record of revelation rather than the logic of an imposed rationalist system. Thus, in the works of that 'great Platonizer' St. Gregory of Nyssa, the persons of the Holy Trinity are not derived from the essence, but the single simple essence is inferred from the three divine persons -- being wholly present in each of them.[4] By the sixth century we have the complaint of the Platonists, as recorded by (Pseudo) Dionysios the Areopagite, "...

3. Here we must comment on what can only be described as the astonishing lack of comprehension demonstrated by Douglas Jones in his statement (among others): "To return to The One, the human soul must devote itself not only to a process of ascetic intellectual practices but ultimately to direct union with The One through ecstatic contact, which only the most disciplined attain. Eastern Orthodox thinkers at times insist that they have purged neo-Platonism from their thinking by slight changes in Plotinus's system. For example, they reject simplicity as a basis for God's unknowability and Plotinus's exclusive concern with the intellect. By claiming that such trifling adjustments remove Hellenism from their theology, these thinkers show how deeply ingrained their neo-Platonism truly is." which appears in his article "Non Est" (*Credenda Agenda* Volume 6 issue 5). First, the whole point of apophaticism as described by Lossky and others is precisely that one does *not* attain union with the essence of God (which in terms of the Originist problematic would have been the Plotinian 'One'). Secondly, it is difficult to understand how anyone who has studied the *Enneads* and the secondary literature could possibly say that "...reject[ion of] simplicity as a basis for God's unknowability and Plotinus's exclusive concern with the intellect... are "trifling adjustments". The rejection of simplicity as the defining characteristic of the One strikes at the heart of the Plotinian system in such a way that as an ontology it falls apart. Furthermore, the ontological status of the things 'around' (i.e. the energies of) God is completely changed in a way that is impossible within any Platonic ontology -- i.e. the energies are divine and uncreated; with Plotinus they *cannot* be divine and in *must* be created, indeed, they are the highest created beings -- and must exist precisely apart from the One in a relationship of dialectical opposition. Just because the vocabulary remains largely the same does not alter the fact that it is used to describe an entirely different reality.

4. Cf. *On "Not Three Gods" to Ablabius*

Apollophanes reviles me, that he is calling me a parricide, that he charges me with making unholy use of things Greek [*i.e.* Greek philosophy] to attack the Greeks."[5] That is, the Platonists complained that their own vocabulary was effectively used against them. *The man who so many latter day scholars would like to blame as an arch-Platonizer is blamed by the platonists themselves for the destruction of their system.* By the time of Maximus the Confessor, not only was neo-platonic vocabulary used toward entirely different ends, the dialectic of oppositions was overthrown as well.

In the west things went differently. As is well known, St. Augustine, when he converted to Christianity, also turned to Plato — or more specifically to middle-platonism — to structure his intellectual and theological edifice. The reason he did so was that he too found, in the notion of the "One" of middle Platonism, a point of contact with monotheism. St. Augustine, like his Greek forbears, proceeded on the assumption that if there could be a point of contact between philosophy then there could be common definitions. This he found in the Neo-platonic simplicity of the One. He appropriated this definition as an understanding of the divine essence of the Christian Trinity of the unity of the Christian God and made it the ultimate basis of his attempted synthesis. Thus, like Origen, he appropriated the notion that the being, (essence), activities, attributes, knowledge and will of God were ultimately indistinguishable. To be was to know was to will was to act. To be good, was to be merciful, was to be everything which we attribute to God. Ontologically, all of these attributes were but rational rather than real distinctions. Going further, he described God the Father as the uncaused, the Son as the one who was caused by the father and the Holy Spirit as the one who was the result of the love between the Father and the Son. The similarity between this scheme and the Plotinian (and Origenist) schemes which depict the *One* generating the *Nous* who together with the One causes the *World Soul* are obvious. The parallels are exact. When you add to this that this "Trinity" is derived *after* the attributes of the essence are described, the result is that there is no really satisfactory understanding of person (person and nature are constantly being confused) and the persons end up being functions of the attributes which are one with the essence. The persons are effectually subsumed under and into the essence and distinguished as relationships of the essence. "Even the Augustinian doctrine of predestination must be referred to this identity of attributes amongst themselves, for 'to

---

5. Dionysios the Areopagite, *Letter Seven, to Polycarp, a Hierarch.*, PG 3 1080B. Translation by Colm Luibheid

predestine is the same as to foreknow'."[6] Real distinction is subsumed under a fundamentally binary system of "same" or "opposed".

Here again, problems began to appear early, but unlike the east where Hellenistic philosophies were far better understood, the problems were not ultimately dealt with in a comprehensive manner -- *i.e.* in a manner which called into question the basic presuppositions of the ontology. The first problem which occurred was that of the "*filioque*". This "theological fix" had its origin in the Arian and in the Spanish adoptionist controversies, and later in the Pelagian controversy.

The problem of Arianism came to the west with the Gothic invasions. The Goths had been converted to Arianism and were trying to spread it as they themselves spread over western Europe. As we have seen, the solution which was affirmed by the first Ecumenical Council went to the heart of the matter ontologically and reinterpreted the ontological basis of the divine simplicity by introducing a *real* distinction between the nature or essence of God and the will of God. Thus, the Council affirmed that the Logos was begotten of the *nature* of God whereas the world was created by the *will* of God. *This distinction also served to draw the proper distinction between the personal characteristic of being a 'father' and the natural attribute of being a 'creator' or 'cause'.* Thus the first step was taken to redirect the vocabulary of Platonism towards Christian reality. In the West, where the cultural situation was daily going from bad to worse, the only readily available theological writer was St. Augustine. In Augustine's system the Plotinian system, as we have seen, was totally in place. To this was added the structural subordination of the persons to the attributes of God. This gave rise to a confusion of personal characteristics with natural attributes. That is, because God was Father, He was cause, being cause He was the cause of the Son, who together with Him was the cause of the Spirit. Therefore, in order to argue for the divinity of the Son, against the Arian Goths the Spanish simply replied to Arian assertions that *Jesus was God because He was a cause of another Divine Person*; the Holy Spirit. Thus the Augustinian 'solution' left the entire neo-platonic ontology in place. However, the 'solution' was to cause far more problems than it solved. How it did so we will discuss with the "TULIP".

But we now need to look at the Calvinist method and its implied ontology to see to what degree it follows this system. For this we turn to the *Reformed Dogmatics: Set out and Illustrated from the Sources*, by Heinrich Heppe. As an apology, it should be stated that

---

6. Joseph Farrell, *St. Photios, Mystagogy of the Holy Spirit*, an Introduction and translation, p. 27. This paragraph is little more than a summary of the arguments in the introduction of this book.

we do understand that it can be dangerous to look at 'only one' source to draw conclusions about an entire system. However, we are assured by former students who were once Calvinists that this is a 'standard' text. Moreover the Foreword by no less than Karl Barth assures us that this book, which he himself used as a teacher, "...in form and content pretty adequately correspond[s] to what I, like so many others, had described to myself decades ago, as the 'Old Orthodoxy'." The book is, as the title implies, a source-book. It is a compendium of quotations from over 57 major different Calvinist theologians from the sixteenth through the eighteenth centuries, arranged with commentary. Thus we are not merely getting the Heppe interpretation, we are getting the story straight from the principal authors including Calvin himself. This is what makes this volume so useful.

Thus, when we look at the method, what do we find? First a discussion of Natural and Revealed Theology followed by a discussion (in two chapters) of Holy Scripture, its authority, interpretation, doctrine and source. Then, in the next 3 chapters we have in order 1. The Existence and Notion of God — i.e. a discussion of what God *is* essentially. 2. The Attributes of. 3. The Holy Trinity — i.e. the persons of God. We have the Augustinian *Ordo* whole, intact and presented without interruption or confusion.

The Existence and Notion of God. After a few opening paragraphs in which the arguments for the existence are acknowledged with (rightful) reservations about their necessity or efficacy, We learn that: **1.** "God is...an absolute necessity and. . . God alone is a necessary being."(page 50) **2.** "...the unity or singleness of God. . .There cannot exist but one of that, the perfection of which is supreme. Therefore divine essence is single....He is undivided in Himself and divided from everything else.... *God is called one neither generically nor specifically, but essentially and numerically* [emphasis added], or by reason of nature, because there is only one, an individual essence of God..; etc." (p.51). **3.** "God is incomprehensible" (p. 52). **4.** "...in the absolute essence essentiality is completely identical with personality, existence and substance... *actus purissimus et simplicissimus*" (p. 53). That is, the being, the will, and the knowledge of God are the same by definition.

What we have here, then, is what amounts to a succinct statement of the Augustinian doctrine of the essence of God. Which is to say that while God is simple by definition by virtue of that simplicity His essence is undefinable or unknowable — just like the Plotinian One. The essence, the will, the activity and knowledge of God are essentially one — just like the Plotinian One.

The Attributes of God. We are told that: 1. "God's essential attributes are really His very essence; and they do not actually differ

from God's essence or from each other."(p.57) 2. "Thus the attributes are not distinguished from the essence of God nor in turn from each other either *realiter* or by a real distinction . . .[because] . . .such a distinction posits composition between thing and mode, as well as variation; for every mode is changeable [i.e. by virtue of the dialectic of oppositions where a thing can only be distinguished by its opposite, in this case change and not-change] (p.59) 3 "...Thus God's attributes are distinguished from His essence and from each other *distinctione rationis*, since it is by thought alone that we abstract attribute from essence and one attribute from another." (P59) 4. "The most notable distinction of God's attributes is that by which they distinguished into communicable and incommunicable. Strictly speaking none are communicable, since they are *proprietates* (God's very own)". 5. 'God's foreknowledge is that knowledge by which God is signified as foreseeing and foreknowing from eternity everything that is said to be future as far as we are concerned. . . nothing will come to be, unless God wills it to be; otherwise He would hinder it." 6. "Prescience is to be distinguished from permission; for prescience is an act of knowing, permission is an act of the will — the former has its object in itself, the latter has it outside itself." By this statement they imagine that "freewill" can be attributed to humans. However, since this distinction is only, as noted above, *distinctione rationis* only; free will can only mean the freedom not to choose — just as electricity doesn't have to choose when you turn the switch. When all is said and done the distinction between will and foreknowledge is thus rational not real. 7.". . .His will also is actually a single actuosity eternally identical with itself...the divine willing is the divine nature itself." 8. "God wills somethings necessarily, some freely. Himself He wills necessarily...He cannot not will His own glory...All other things He wills freely..." This comes tantalizingly close to the real distinction between nature and will, however, since the system as stated does not allow for such a real distinction by virtue of 3 above, it remains a rational distinction which asks the question "what if?". What is of interest to us, thus far, is that every one of these statements of the attributes are logically and ontologically consonant with the *Enneads* of Plotinus. The attributes are all ontologically one, are ontologically one with the essence, and all are essentially incommunicable. It should be pointed out here that while we have noted only the "highlights" of the chapter, virtually every statement could be brought in as another example of our thesis.

The Holy Trinity. 1. "This most perfect production of an image in the divine essence is rightly called conception and generation...(p.106) 2. Since God is most perfect life, and since His entire life is knowledge, He needs must have a conception most akin to knowledge...and this

conception...will be a generation, positing a mode of existence in God or a second person which rightly called both the image of God and the Son...(p. 106-7) 3. Since then in God being known and existing are the same thing and since moreover the being known is actually the *esse* of the Son, it is necessary for the essence and existence of God and of the Son to be constituted the same, — Since also God's knowing is active from eternity, He Himself is eternal *actus*. But since then knowing is not without an image, it follows that this image or the Son which He has conceived is just as eternal...In God's essence two modes of existence or persons are inferred, Father and Son...so that God is not God, if he have not the co-eternal Son...Since knowing is comprised in the divine essence, so also will be volition. — The more knowing there is in things, the more will there will be — So there must needs be the most perfect will in God...Thus in its activity God's will returns upon itself, and rests in God Himself as the infinite good — Since God's infinite will embraces and always achieves its object entire, there must therefore be produced from it supreme pleasure and love — So whereas the Father conceives and with most perfect will desires the image of Himself, His Son: it follows that the most perfect love and the fullest pleasure proceed from the Father to the Son and from Son to Father, as from image to archetype; and that so by the conjunction of the knowledge and will of both a third mode of existence or person is posited in the divine essence, called the Holy Spirit...(107) In this they are not simply different names or functions of the same person. 4. The Godhead is thus manifested over against the world as a single nature; in its inward being it exists as a threeness of persons. (P. 110) 5. Trinity is that relation in God, whereby in His divine and single essence three persons subsist, truly and actually distinguishable from each other by their own attributes or by a distinct mode of existence.(p. 110) In other words the Holy Spirit is a function of the relationship between the Father and the Son, and this follows from the fact that the Father and the Son are subsistent relationships in the essence and, furthermore, they are distinguished by their attributes i.e. they are functions of the attributes. 5. "The origin of the divine *personae* is the procession of one person from another...Order of persons means that one person is prior by nature or by cause...The distinction of persons resting upon this according to operation is a twofold one, namely according to order and the mode of action in essential operations and according to personal operation ... As therefore the Son has His existence from the Father and the Holy Spirit His from the Father and from the Son, so too in divine action the Fathers will takes precedence...."(p. 115). Thus the filioque is derived exactly in the same way as the Augustine derived it — which by extension is the same way the "Trinity" of the One,

the Nous and the World Soul are derived by Plotinus. There is the same subordination of attributes to the essence and the persons to the attributes. While the mystery of this "threeness in oneness" is admitted to be a mystery not entirely understood, while the reformers really do struggle with the problem of the friction between their method and the data of revelation, and while they — taking Heppe's volume as an example — come tantalizingly close to the necessary ontological distinctions which would set them on the road to true Orthodoxy, in the end it is the data which are subordinated to the rational system. Thus, for example, we read "there is an order, as of substance so the Father is a *nemine*, the Son from the Father alone by generation, the Holy Spirit by procession from the Father and Son. . .The most important NT passages of Scripture on which the doctrine is based, are:; MT 3. 16-17; 28:19; 2 Cor. 13:13; I Jn 5:7f Rev. 1:4,5." (P 110) While it is interesting that St. John 14:16-17; 15:26; or 16:5-15 are not included in this list, what is even more interesting is that the position articulated above would require us to interpret the Mt. 3:16-17 in such a way that Jesus is sending the Holy Spirit upon Himself at His baptism. It is clear -- painfully clear -- that the entire neo-platonic system as adopted by Augustine is present whole, entire, and ontologically intact.

II
T. U. L. I. P.

"*The problem with John Calvin is that he took all the fun out of religion.*"

Unknown Jesuit at the University of Michigan c. 1960

This acronym is a convenient way delineating the central doctrines of "high Calvinism" as it was defined at the synod at Dort which affirmed the principles mentioned and condemned the Arminians for departing from them. In a sense, these principles are not merely the property of the Calvinists but of Protestants in general, though most non-Calvinists try to mitigate them in some fashion. Additionally, it must be pointed out that they are not simply the property of Protestantism in general but of Roman Catholicism as well. This may sound strange to many, but the only real contribution of John Calvin and his followers to the enunciation of these principles is that he followed the logic of his principles to its conclusion, whereas most of the others tended to try and mitigate those conclusions either theologically or philosophically. None the less they are a permanent part of Latin Christianity since the time St. Augustine and derive from his theology and theological anthropology. As a preliminary note to what follows, let us for now simply note the following: the peculiar notions of original (or ancestral)

sin and its effect on human nature, the peculiar notions of the simplicity of divine nature (with its incumbent notions of will, foreknowledge and activity in God) which gave rise to certain of Augustine's teachings were either unknown or repudiated in the Greek east — *i.e.* the people who spoke the language of the New Testament had little regard for the philosophical notions which form the bases for these teachings. It was only after the translation of the Bible into Latin — a language, which was up to that time singularly unsuited to theology — that many of the notions we will discuss took root. Thus the controversies about freewill and predestination which arose and continue to arise from these principles are peculiarly western Latin problems — problems which have never affected those who continued to speak and to use the language of the New Testament in prayer and liturgy, and for whom Plato and Aristotle and their intellectual progeny were as common as day old bread rather than something to be newly discovered over time.

Total Depravity

The doctrine of total depravity is very simple to state. It is that when Adam and Eve disobeyed God and ate of the fruit of the tree of knowledge of good and evil their humanity suffered totally. They went from a total state of grace and communion with God to a state of total depravity and separation from God. According to Calvinist thinking — following Augustine — the goodness of human nature at the creation was not essential but accidental. Thus when Adam sinned, that goodness was lost and human nature became totally depraved. No longer servants of God, our first parents were now slaves of the devil. What had been the possibility to sin or not to sin was turned into the impossibility of not sinning. The result then and now is death, the wages of sin. Though there are many scriptural proof texts for this position, the main one, or at least one of the main ones is Romans 5:12: "Therefore, just as through one man sin entered the world, and death through sin, and thus death spread to all men, because all sinned." (*Dia touto osper di enos anthropou e amartia eis ton kosmon eiselthen kai dia tes amartias ho thanatos, kai outos eis pantas anthropous ho thanatos dielthen, eph ho pantes emarton.*) This verse sets the tone for the rest of this chapter in which St. Paul contrasts the Old Adam with the New Adam — how through the old Adam sin and death came into the world and in the new Adam (Jesus Christ) we receive the gift of righteousness and resurrection to eternal life. That the new gift is far greater than the old offense, and it is free — we only have to receive it in faith. The question which hangs fire though, is what exactly has been transmitted to us through Adam's sin, and this brings us back to verse 12. Augustine, following what is universally acknowledged to be a defective translation into

Latin, read "in whom [i.e. Adam] all have sinned." Thus his exegesis of the verse was that because Adam sinned, and because of his sin became subject to death, because we have all sinned in Adam, we are all subject to death, because the wages of sin is death (6:23). In other words everyone born into the world is guilty of Adam's sin. Following the same reasoning we read "'...Adam in the covenant of works sustained a public character and represented the entire human race. Hence it is perfectly manifest that by sinning he sinned not for himself only, but for all likewise whom he represented; that indeed there sinned with him whose whom he represented. One who is represented as doing or being acted upon may also be regarded as himself doing or being acted upon. To represent is with a certain force of law to exhibit the presence of that which is not present.' 'At first person infected nature, but afterwards nature infected person. Adam's sin was the sin of the actual nature: the sins of the lave are personal. Therefore his sin was transferred with nature, but not that of the rest. But why Adam by sinning destroyed not the person only but the nature, while other men injure their persons but do not worsen the nature, no other cause can be assigned than God's most righteous will.'"(Heppe p. 313). If we may draw a modern analogy: suppose a woman who is a heroin addict during her addiction conceives and gives birth to a child. Chances are virtually certain that the child will be an addict. The horrible effects newly born infants undergoing withdrawal is well documented. The child's entire nature is adversely affected. He will probably live a shorter life, he will be far more likely given, his physical makeup and his likely social setting, to continue in the addiction he was born with than someone born in more propitious circumstances. Indeed, he probably will not be able to stop feeding his addiction without outside intervention. Given all these facts can we say that he is *guilty* of his mother's sin? According to the reasoning we have just examined, the answer is yes. And here we begin to confront the Augustinian problematic. To contrast this with the proper understanding we must go to the Greek text as it was understood by those who knew Greek and did not bring an outside philosophical agendae to the text. Accordingly the first part of the verse is straightforward: because Adam sinned death came into the world. For the remaining part of the verse one has to deal with a grammatical ambiguity — the phrase *eph ho*. This can be translated as "because" but depending on whether you regard it as neuter or masculine (and it can be either) the phrase will mean either because all men sin (like Adam) they die (like Adam), or it can mean: '...because of death all men have sinned...' In either case there is no possibility of interpreting this to mean that all human beings are guilty of the sin of Adam. Neither is the case for original guilt strengthened by the rest of the chapter. We sin because we die (our

inheritance from Adam) and we are given the gift of life from the new Adam. — Christ. The glue which binds the parts of the doctrine of original guilt together is the "oneness" in Adam as understood in terms of the Platonism of the Plotinian One; the One in which act, knowledge, being, and will are one. Because we will recall, that according to this doctrine we are not only guilty of Adam's sin, we (as, indeed, is Adam himself) are guilty *by the righteous will of God.* In other words God *willed* that Adam would sin, and God *wills* that we are guilty of this sin! The inescapable conclusion of this is that *God Himself introduces evil into the world by His righteous will.* The Calvinists try to argue their way out of this by statements like: "This fall of Adam's was of course already foreseen by God in eternity and was ordained with a view to a more perfect and richer manifestation of the divine glory and grace, as well as to a richer blessing and a higher elevation of man by electing and redeeming grace. The Fall was therefore indeed introduced by God *Ex necessitate consequentiae sive eventus*, not however so far as Adam's act was sin, but so far as God willed to use Adam's sinful action as a means to the revelation of His glory."(Heppe p303), and the attempt to distinguish "will as permission" which we have seen above. In other words Adam turned the apple into a lemon and God is simply making lemonade. The argument is also made that Adam chose freely – even though his choice was willed by God. Such an understanding of choice, or freedom of choice, is essentially the binary condition imposed by the dialectic of oppositions. It is analogous to the freedom of an electrical current to flow when someone turns a switch to the 'on' position. If God willed, and foreknew, this would happen, and if His foreknowledge, His will, and His being (as we have seen above -- *actus purissimus simplicissimus*) are *identical*, then the conclusion that God has introduced evil into the world is inescapable. There can be no "mediate" causes in the sense that God is not responsible or for them or 'merely' permits them, but simply makes use of them. Such 'mediation' or 'permission' can at best be only a "formal distinction" as has already been described above. The essential Platonism of the system has introduced pagan fatalism into the heart of its doctrine of God and its doctrine of salvation — a fact recognized immediately by the Greek fathers. The understanding of the Greek fathers, briefly, was that the perfection of Adam was at best potential (something which Calvinists come close to recognizing) and that this potential became, by the introduction of death, misdirected causing a gradual corruption of human nature as sin and death spread. Thus, for example, it is in the next generation that the crime of murder is added to disobedience, and subsequently the lifetimes of our earliest ancestors gradually decrease with the increase of corruption. Thus the Pauline doctrine that we all

have sinned and fallen short of the glory of God is a function of our personal transgression (with its subsequent lack of perfection) not to some inherited guilt which disables us from acting righteously under any circumstance. A further consequence of introducing this platonic distortion into the doctrine of the fall are some embarrassing logical impasses.

St. John Cassian, a perennial thorn in the side of the Augustinians notes: "...We must take care not to refer all the merits of the saints to the Lord in such a way as to ascribe nothing but what is evil and perverse to human nature: in doing which we are confuted by the evidence of the most wise Solomon, or rather of the Lord Himself, Whose words these are; for when the building of the Temple was finished and he was praying, he spoke as follows: 'And David my father would have built a house to the name of the Lord God of Israel: and the Lord said to David my father: Whereas thou has thought in thine heart to build a house to My name, thou hast well done in having same things in thy mind. Nevertheless thou shalt not build a house to My Name.'(III Kg [I Kg] 8:17-19) This thought then and this purpose of king David, are we to call it good and from God or bad and from man? For if that thought was good and from God, why did He by whom it was inspired refuse that it should be carried into effect? But if it is bad and from man, why is it praised by the Lord?..." According to the Augustinian/Calvinist position one must say either that all good works come from God and not from man, in this case David, as the Scripture clearly implies, or else you have to say that a fallen human and therefore evil work found favour with God."[7] This cannot merely be viewed as a plea for "works righteousness", rather its purpose is to point to where the logical ontology of the Augustinian/Calvinist position inevitably leads.

Unconditional Election

This doctrine states that because we are sinners by virtue of both our guilt as descendants of Adam, and because of our actual sins, God, being righteous, is justifiably angry. In His righteous anger he has condemned the human race to eternal damnation because there is nothing that we as creatures can do pay the price of that infraction. However, by virtue of the incarnation of the second person of the Holy Trinity as the man Jesus Christ, pays the price of redemption for *some* of us by substituting Himself for those he has chosen on Calvary. Now stating the matter in this way raises many interesting questions such as "To whom is the price being paid?" If God is paying it to Himself, this

7. Farrell, Joseph P. *Free Choice in Maximus the Confessor*, pp. 196-97

is certainly an interesting (not to mention painful) way of doing it. If to the devil, then since when does anyone owe anything to him? However, for our purposes these questions, while interesting are less compelling than the notion that Christ died only for those (who are chosen from the entire *massa damnata*) whom God has decreed shall be saved. In other words the sacrifice on Calvary is not for everyone, but only for the pre-chosen. And those who have been chosen, by the eternal decree of God, have been chosen *unconditionally*. In other words, of all the men and women born throughout all the history of the world, some will be saved and others will be damned, and there is nothing that anyone can do about it. Again, the argument is put forward that everybody goes on their way to salvation or damnation freely, but the understanding of freedom here is precisely freedom *from* choice.

One of the principle proof texts here is Acts 13:48: "And when the Gentiles heard this, they were glad and glorified the word of God; and as many as were ordained to eternal life believed." That is, it is understood that "some" therefore not everyone were "ordained", and because they were "ordained" they believe, passing by their free will (i.e. their freedom from choice) to those virtues which lead to eternal life. The main problem with this is that the word for "ordained" "*tategmenos*" is the middle form of the verb '*tasso*'. Old Greek, unlike English or most modern languages, has a grammatical construction called the middle voice which is used to describe what one does *to or for oneself*. The second problem is that to the Greek speakers of the day the term carried the connotation of 'enlistment' as in the military. Therefore "ordained" here is properly understood as applying to those who presented themselves for enlistment into and their subsequent recruitment or appointment to eternal life.[8] Thus it is one of the best possible proof texts for the doctrine of synergy as traditionally held by the Orthodox.

Limited Atonement

Limited Atonement or particular redemption is the teaching that Christ did not die for everyone but rather only for those who from eternity and by the eternal decree and righteous will of God had been predestined for salvation. This means that such passages as St. John 6:39: "...and this is the will of Him who sent me, that I should lose nothing of all that he has given me, but raise it up at the last day." and I Timothy 2:4 "...who desires all men to be saved and to come to the knowledge of the truth." Must be so interpreted as to point to some

8. *cf* St. John Chrysostom, *Homilies on Romans*

who are saved and others who are not by the eternal decree of God. In the minds of Augustine and those who follow him, The "all men" of the letter to Timothy and the "all" of the gospel verse could only refer to all those who had been predestined. In the case of the verse from Timothy, it contradicts the 'plain sense' of the sentence. There is no limit implied here or by the context. In the case of the gospel verse, the matter becomes more critical in that the "all" referred to here cannot, grammatically speaking, refer to a number of persons. The "*pan*" of the Greek and the "*omnes*" of the Latin are both in the neuter which means that they must refer not to the entirety of a numerical group (which would have required the masculine form of the adjective), but to the entirety of a given single entity. Thus, the Greek fathers, culminating with St. Maximus the Confessor understand it to refer to the entirety of human nature — precisely the human nature of Jesus Christ. So, in the example under discussion: "In Christ's human nature which is consubstantial with all men, God humanly wills, decrees and perfectly fulfills the salvation of all men, for no human being is untouched by His Incarnation, and nothing is detracted from His sovereignty as God if individual persons choose not to accept salvation. Nothing is lost to His sovereignty as God Incarnate precisely because nothing is lost to the perfection of His human nature; it retains its full integrity as human nature despite the fact that individual persons [may] reject Him."[9]

Irresistable Grace

This is the teaching that once the grace of God comes to someone to save him, by the eternal decree of God, this grace cannot be refused. It is as impossible for the elect to refuse grace as it is for an electrical current to flow through a system when the proper switches have been turned on. It leaves no room for temptation, nor for the possibility that someone can struggle to live a godly life only to throw it off in the end. Again, this position is tenable only if the being, the will, the activities and the knowledge of God are essentially the same, and flows necessarily from that understanding of God. Thus this leads us to the final teaching.

Perseverance of the Saints.

Relatively little needs to be said about this by way of description as it follows necessarily from the teachings described above. It is basically the technical vocabulary for the popular evangelical phrase: "Once saved, always saved." There is a truth to this in that human nature is saved by the redeeming acts of Christ. What, however, is not guaranteed

9. Farrell. *Maximus*, p. 224.

is personal participation in that natural transfiguration. Which brings us to the last bit of Platonism to be discussed. Namely, the teaching that “nature compels”. We must do what we do by virtue of natural necessity. This notion has no meaning outside the bounds of Hellenistic metaphysics, both Platonic and Aristotelian. It is the Orthodox teaching that ultimately ‘person’ transcends ‘nature’. The proper distinction of person and nature which — by virtue of its essential platonism — is impossible to Augustinianism and those theologies which flow from it, is essential for any proper biblical exegesis on the question of predestination and free will.

III
Reformation Sectarianism

According to the United Nations census in 1989, there were 23,000 Christian denominations. If you subtract the Orthodox/Catholic groups (including all of the various vagante and non-canonical groups - i.e. about 150 or so)you have about 22,850 protestant denominations. The vocabulary of the New Testament is 5432 different words. This means, in round figures, that the number of protestant denominations is over 4.2 times the number of different words in the New Testament. Indeed it prompts the question about whether something Hegelian is going on here. If one were a Hegelian (and let the gentle reader be assured that the writer of this article is not) one could rather easily make a case for saying that the conservative (fundamentalist) protestant divides in opposition to its liberal antithesis which combines in a new synthesis (say Barthianism) which in turn divides and so on. As mentioned above, this splintering is a condition which is unprecedented not only in Christianity, but in all of the major monotheistic religions. Further, as stated, each of these groups represents not simply a theology, but rather a theological trend. Thus, for example, Calvinism is represented by a range of theologies ranging from the relatively conservative Reformed and Orthodox Presbyterian Churches on one end, to extremely liberal Presbyterian, Congregational and UCC Churches on the other end, all claiming to drink from and be faithful to the same source. To a person on the Conservative end, the discussion in the earlier part of this essay would make a certain amount of sense even if he violently disagreed. On the liberal end if people know what is being discussed at all, they would probably regard it as irrelevant. An analogous shift has occurred even among the more conservative. Whereas in the time of the Great Awakenings in North America the principal questions being asked were “Am I saved?”; “How do I know if I’m saved?” (During this same period the entire population of a town could be found in Church on

Sunday morning, whereas only about 10 to 15% of them were actually members of the Church because they were the ones who could somehow prove that they were indeed among the elect). Where as present day revivals ask the question "Are you saved?" — i.e. they expect that the person so questioned to be able to answer for himself without further investigation. Today the "Romans Road"[10] is routinely traveled by would be evangelists who just as routinely extend the 'right hand of fellowship' to people who tend to end up being saved for an average of 36 to 60 months. Then, commonly, they either lose interest or frequently go found another Church based on some contradictory point of doctrine. Different groups teach a range of opinions regarding the "TULIP" and may hold to all or some of the points. Historically, however, the more conservative have generally begotten the more liberal groups the way that thunderstorms beget flash floods.

In the section on Total Depravity above we saw how St. John Cassian demonstrated one way in which the Augustinian position led to a logical impasse. We have also seen how it leads to the affirmation that God introduced evil into the world. It could also be shown how it leads to the theological conundrum: "If God is omniscient and human beings are ignorant, then how can Jesus be both God and man if He must be Omniscient and ignorant at the same time?" And these are just three such instances.

It has been suggested that this theological fission is largely the result of the dialectic of oppositions in combination with the double subordination of attributes to essence and persons to attributes which is such an integral part of this way of theologizing. It has been pointed out that most of these divisions are "based on logical contradiction rather than upon Biblical Exegesis."[11] Indeed, it would seem that Biblical exegesis, if anything simply added — and continues to add — grist to the mill by providing more possibilities for contradiction. It would not be easy to do all of the investigation to verify this hypothesis, and it is not certain that it would really be worth the effort. It does, however, provide a cogent reason for denominational proliferation and covers the main facts such as we know them. It would seem that the one palatable thing that Orthodoxy can offer even the most die-hard Calvinist is a way out of Platonist dialectic and that without resorting to the monarchical pretensions of a Roman-style pontiff.

---

10. Romans 3:10, 3:23, 5:12, 6:23, 5:8.

11.Mildred Bangs Wynkoop, *Foundations of Weslayan-Arminian Theology*, Kansas City, p. 32 Quoted in J.P. Farrell, *Maximus* p. 197

IV
Gnosticism

The first book we ever read by C.G. Jung, was in the summer of 1961, the year he died. As far as we can remember, the early 1960's were not especially kind to the ideas of a man who considered himself to be one the seminal geniuses of human intellectual history. He had been thoroughly battered by a Jewish theologian and philosopher named Martin Buber in a series of essays which still make capital reading. In addition, clinical psychotherapy was still very much in the doldrums after the onslaught of such as B.F. Skinner and those of like mind who sought to put psychology on a 'truly scientific basis' with their brand of experimentalism. With time, however, Behaviorism over-reached itself, and clinical approaches were claiming a new kind of validity with the result that Jung's approach and ideas have climbed back to an almost cultic status in some quarters. We would suggest that this is no accident. We would suggest that the intellectual climate was ripe for such an event. Why? For one thing. Jung always claimed that "religion was important" in his scheme of things. However, while religion was important for him he never lost the opportunity to assail "orthodox" religion particularly of the Judeo-Christian variety. Why? Because they refused to own up to what he liked to call the 'fact' that God was responsible for both good and evil! And this is one of the central tenets of Gnosticism, the main heresy of the first and second century. We call it a heresy advisedly, because there is reason to doubt that it was of Christian origin even though there were elements of Christian teaching in the doctrines of some of the Gnostic teachers. Christian or not, however, the early Church fathers had to battle it tooth and nail. Finally, we note that the resurgence seems, temporally at least, connected to the such systems of 'spirituality' as the New Age Movement.

We have seen how Reformed systematics comes to the conclusion (that God introduced evil into the world) in spite of all the ways in which their theologians try to get around it. The conclusion is built into the system and there is no way out of it without denying their doctrine of double predestination as well. It is a problematic which is throughly platonist in origin — as was Gnosticism. It is worth noting that from the first century to the present this question has never even been raised within the Church in the Orthodox east. When it was raised in the east it was by people well outside of the Church. Even in the west, save for a brief flirtation by Augustine it was thoroughly quashed until the Reformation. Again, it would be difficult to reconstruct the case for any direct causality between the theology of the Protestant Reformation and the Gnosticism which has raised its ugly head in our time — particularly

in the case of C. G. Jung and, more recently, the New Age movement. But it is not too speculative to observe that an intellectual climate which has been conditioned by the possibility — even if that possibility was officially denied — that God is responsible for introducing evil into the world (as it has been for 500 years), is a climate which is ripe for the spread of classical Gnosticism.

In conclusion, we would say that our observations speak for themselves. Those people who accuse the Orthodox of being neo-Platonists would do better to look closer to home. They no doubt will be horrified to see what has been growing rank in their theological gardens — or would they? We would also reiterate that Classical Protestant thought — particularly in its Calvinist, Lutheran, and Anglican varieties — is far richer and varied than we have been able to portray it here. When one paints with broad strokes, as we have had to do from necessity, one risks falling into mere caricature. However, even caricature, when it is sufficient to the salient points, is preferable to mere tendentiousness, and it at least has the merit of refinability.

Περίληψη

Πού όδεύει ὁ Καλβινισμός;
ἤ
Οἱ Πραγματικοί Πλατωνιστές παρακαλοῦνται νά παρουσιασθοῦν

Τό ἄρθρο αὐτό ἀποτελεῖ ἕνα εἶδος ἐπισκόπησης τῆς Καλβινιστικῆς θεματολογίας. Ὑπάρχουν ὁρισμένα κοινά θέματα πού θά ἀποτελέσουν ἀντικείμενο μελέτης τόσο διά τούς Προτεστάντες γενικῶς ὅσο διά τούς Καλιβινιστές εἰδικώτερα. Τά θέματα αὐτά ἔχουν κοινή ρίζα στήν Πλατωνική σκέψη καί τήν φιλοσοφική μεθοδολογία. Τό πόνημα πραγματεύεται κάποια βασικά ζητήματα πού βρίσκονται στήν καρδιά τῆς Προτεσταντικῆς ἐμπειρίας ἀλλά καί τῆς Καλβινιστικῆς σκέψης. Τά ζητήματα εἶναι τά ἑξῆς:

1. Θεολογική Μεθολογία καί τό περί Θεοῦ δόγμα. Ἡ βασική πηγή γιά τά ὅσα ἀναφέρει τό παρόν δοκίμιο ἀποτελεῖ τό βιβλίο "*Reformed Dogmatics*" τοῦ Heinrich Heppe.
2. Ὁ πυρήνας τοῦ Καλβινισμοῦ:"Ὁλική Προπατορική Ἁμαρτία, Ἀπόλυτη ἐκλογή, Περιορισμένη Ἐξιλέωση, Ἀκατανίκητος χάρις, Καρτερικότητα τῶν Ἁγίων.
3. Ὁ ἀπίστευτος πολλαπλασιασμός τῶν αἱρέσεων μέσα στόν ἴδιο τόν Προτεσταντισμό καί ἰδιαίτερα μέ τίς παραλλαγές τοῦ Καλβινισμοῦ. Οἱ Προτεσταντικές αἱρέσεις εἶναι τέσσερις φορές περισσότερες ἀπό τίς διαφορετικές λέξεις πού περιέχονται στήν Καινή Διαθήκη. Δηλαδή στήν Καινή Διαθήκη ὑπάρχουν περίπου 4.500 λέξεις ἐνῶ οἱ Προτεσταντικές αἱρέσεις ἀνέρχονται σέ 22.850.
4. Γνωστικισμός -Δοκητισμός: Ἡ αἵρεση αὐτή ἀναδύθηκε τά τελευταῖα διακόσια χρόνια καί ὁραματίζεται ἕνα μέλλον πού εἶχε νά ἐμφανιστεῖ ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Εἰρηναίου ἐπισκόπου Λουγδούνου (Λυών).

Ἀναπτύσσοντας τά 4 αὐτά ζητήματα μέ ἀρκετή λεπτομέρεια, ὁ συγγραφεύς φθάνει στό τελικό συμπέρασμα, ὅτι ἡ Συστηματική Θεολογία τῶν Μεταρρυθμιστῶν καταλήγει στό γεγονός, ὅτι ὁ Θεός ἔφερε τό κακό στόν κόσμο παρά τίς προσπάθειες τῶν θεολόγων τους νά τό προσπεράσουν. Ἰσχυρίζεται ἐπίσης ὅτι οἱ Καλβινιστές πρεσβεύουν τό δόγμα τοῦ διπλοῦ προορισμοῦ. Αὐτή εἶναι μία προβληματική πού εἶναι καθαρός πλατωνισμός στίς ρίζες του, ὅπως καί στήν περίπτωση τοῦ Γνωστικισμοῦ. Ἑπομένως, κατακλείνει ὁ συγγραφεύς τοῦ πονήματος, ὅσοι κατηγοροῦν τούς Ὀρθοδόξους ὅτι εἶναι Νέο-Πλατωνιστές καλό θά ἦταν νά δοῦν τά τοῦ οἴκου τους. Μέ ἄλλα λόγια μᾶλλον οἱ Καλβινιστές εἶναι οἱ πραγματικοί Πλατωνιστές καί ὄχι οἱ Ὀρθόδοξοι.

Ἰωάννου Ν. Λίλη
Διδάκτορος Θεολογίας Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης
Διδάσκοντος στήν Ἀνωτάτη Ἐκκλησιαστική Ἀκαδημία Ἡρακλείου Κρήτης

Δημιουργία, Προπατορικό Ἁμάρτημα καί Ἐκκλησία στό μάθημα τῶν Θρησκευτικῶν (3 σημεῖα διαθεματικότητας στή σύγχρονη παιδεία)[1]

Μέσα στή σύγχρονη δευτεροβάθμια ἐκπαίδευση ἑνός εὐρωπαϊκοῦ κράτους, ὅπως εἶναι ἡ Ἑλλάδα, ἡ ἀνθρωπιστική παιδεία θά πρέπει νά κατέχει ἐξέχουσα θέση, ὄχι μόνο γιατί θά διδάξει τόν πολιτισμό τοῦ παρελθόντος, ἀλλά καί γιατί θά γίνει τό ἁλάτι στό σύγχρονο τεχνοκρατικό πολιτισμό, ὁ ὁποῖος εἶναι ἰδιαίτερα ἐγωκεντρικός. Στήν ἀνθρωπιστική παιδεία ἐντάσσεται καί τό μάθημα τῶν Θρησκευτικῶν. Μάλιστα θά μπορούσαμε νά ὑποστηρίξουμε ὅτι συνιστᾶ τήν κορωνίδα τῆς ἀνθρωπιστικῆς παιδείας, ἀφοῦ χαρακτηρίζεται καί ἀπό μία ἀξιοζήλευτη πρωτοτυπία : τό περιεχόμενό του εἶναι πάντοτε ζωντανό[2] παρόλο

---

1. Εἰσήγηση τοῦ συγγραφέα στήν Ἐκπαιδευτική - Θεολογική ἡμερίδα "*Διδακτικές προσεγγίσεις στά Θρησκευτικά*" πού πραγματοποιήθηκε στήν Κρήτη στίς 8 καί 10 Ἀπριλίου 2008, στίς πόλεις Χανιά καί Ἡράκλειο ἀντίστοιχα.

2. Πρβλ. γι᾽ αὐτήν τήν πολύ σημαντική πτυχή, τήν ὁποία θά ἔχουμε τήν εὐκαιρία νά τήν ἀναπτύξουμε ἐκτενῶς στή συνέχεια τῆς μελέτης μας, Νίκου Α. Ματσούκα, *Προσφορά καί προοπτικές της Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Παν. Θεσσαλονικης*, δημοσιευμένο στό περιοδικό "*Σύναξη*", τεῦχος 63 Ἰούλιος - Σεπτέμβριος 1997, σελ. 14. Παντελῆ Καλαϊτζίδη, *Θεολογία, λόγος περί Θεοῦ*

πού τά κείμενά του προέρχονται ἀπό ἕναν ἄλλο πολιτισμό καί μία πολύ μακρινή ἐποχή.

Τή βάση τοῦ μαθήματος τῶν Θρησκευτικῶν ἀποτελοῦν ἀναμφισβήτητα ἀφενός ἡ διδασκαλία καί τά κείμενα τῆς Ἁγίας Γραφῆς, ἀφετέρου ἡ διδασκαλία καί τά κείμενα τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, τόσο τῶν Βυζαντινῶν (4ος μέ 15ος αἰώνα μ.Χ.) ὅσο καί τῶν μεταγενέστερων μὲ κορυφαίους ἐκπροσώπους τόν ἅγ. Κοσμᾶ τόν Αἰτωλό, τόν ἅγ. Νικόδημο τόν Ἁγιορείτη, τόν ἅγ. Νεκτάριο ἐπίσκοπο Πενταπόλεως, καθώς καί πολλούς ἄλλους. Ὅλα αὐτά τά κείμενα, παρότι τά χωρίζει μία ἀπόσταση χιλιάδων ἐτῶν, μέ πολλές ἐπιμέρους διαφοροποιήσεις, ἔχουν ἕνα κοινό σημεῖο: συνεχίζουν τήν ἀνάπτυξη τῶν ἴδιων θεμάτων. Γιά νά μιλήσουμε πιό συγκεκριμένα, τά κείμενα μέσα ἀπό τίς διάφορες ἱστορίες πού παρουσιάζουν μιλοῦν γιά τήν παρουσία τοῦ ἀσάρκου Λόγου στήν Παλαιά καί τοῦ ἐνσάρκου Λόγου στήν Καινή καί στή μετέπειτα Ἐκκλησία. Ἔχοντας λοιπόν ὡς κοινό σημεῖο ἀναφορᾶς τίς Θεοφάνειες τοῦ ἄσαρκου καί ἔνσαρκου Λόγου, στήν Ἁγία Γραφή καί στή μετέπειτα πατερική θεολογία, ὁμιλεῖ γιά τή δημιουργία τοῦ κόσμου καί τοῦ ἀνθρώπου.

Τό μάθημα τῶν Θρησκευτικῶν μελετᾶ καί διδάσκει τήν Ἁγία Γραφή καί τά κείμενα τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, δηλαδή ἀναδεικνύει στήν ἐπιφάνεια τήν ἐμπειρία πού περιγράφουν τά βιβλικά καί βυζαντινά κείμενα. Τό ἀντικείμενό του εἶναι τά κείμενα τῆς Ἁγίας Γραφῆς καί τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, τά ὁποία ἐρευνᾶ μέ αὐστηρή ἱστορικοφιλολογική μέθοδο, προσαρμοσμένη πάντοτε στίς παιδαγωγικές καί μαθησιακές ἀπαιτήσεις κάθε ἡλικίας, καί σέ καμία περίπτωση ὁ κόσμος καί τό σύμπαν. Ἀντιθέτως ὁ κόσμος καί τό σύμπαν εἶναι τό ἀκριβές ἀντικείμενο τῶν ἀστροφυσικῶν, τῶν βιολόγων καί τῶν φυσικῶν, οἱ ὁποῖοι ἐρευνοῦν τό ἐπιστημονικό τους ἀντικείμενο μέ τό πείραμα, τό τηλεσκόπιο καί τήν παρατήρηση στό ἐργαστήριο - καί ἐδῶ ὑπάρχει ἀπαραιτήτως ἡ προσαρμογή στίς μαθησιακές δυνατότητες κάθε ἡλικίας. Εἶναι προφανές πώς οἱ λεγόμενοι θετικοί ἐπιστήμονες δέν ἀσχολοῦνται μέ τά κείμενα οὔτε τῆς Ἁγίας Γραφῆς, οὔτε κάποιου ἄλλου πολιτισμοῦ, γιατί ἐκεῖνοι δέν ἐρευνοῦν ἱστορικοφιλολογικά κείμενα ἀλλά τή φύση καί τόν κόσμο (τα ὅποια κείμενα στή δική τους ἐπιστήμη ἔρχονται ἁπλῶς νά συμπληρώσουν καί νά στηρίξουν τά πειράματα καί τίς ἐργαστηριακές παρατηρήσεις τους καί ὄχι νά ἐρευνηθοῦν ἱστορικοφιλολογικά). Μέ ἁπλά διευκρινιστικά λόγια ἡ δημιουργία καί ὁ ἄνθρωπος γιά τούς ἐκπαιδευτικούς θεολόγους εἶναι λέξεις

καί ἐπιστήμη τῆς Θεολογίας στόν Ἀρεοπαγίτη καί τόν Ἀκινάτη, δημοσιευμένο στό προαναφερθέν τεῦχος τοῦ περιοδικοῦ "*Σύναξη*", σελ. 102.

καί θέματα ἀποτυπωμένα στά κείμενά τους - τά κείμενα εἶναι τό ἐπιστημονικό τους ἀντικείμενο - ἐνῶ γιά τούς φυσικούς καί τούς βιολόγους εἶναι τό ἴδιο τό ἀντικείμενό τους. Συνεπῶς τό μάθημα τῶν Θρησκευτικῶν γιά τή διδασκαλία του χρησιμοποιεῖ τά μαθήματα τοῦ σχολικοῦ ἐγχειριδίου, σύμφωνα μέ τό ἀναλυτικό του πρόγραμμα, τά ὁποῖα ἔχουν ὡς βάση τους τά κείμενα τῆς Ἁγίας Γραφῆς καί τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ ἡ βιολογία, ἡ φυσική καί ἡ χημεία χρησιμοποιοῦν τά μαθήματα τῶν δικῶν τους σχολικῶν ἐγχειριδίων, τά ὁποῖα δέν ἔχουν ὡς βάση κείμενα, ἀλλά τό πείραμα, τό τηλεσκόπιο, τίς μαθηματικές καί χημικές ἀντιδράσεις - τά κείμενα στήν περίπτωση τῶν θετικῶν μαθημάτων ἔρχονται νά ἀναδείξουν, νά διευκρινίσουν, καί νά στηρίξουν τά μαθηματικά σύμβολα, τά πειράματα καί τίς χημικές ἀντιδράσεις.

Τό μάθημα τῶν Θρησκευτικῶν μπορεῖ νά διαλεχθεῖ μέσα στό σχολεῖο καί μάλιστα στά πλαίσια μιᾶς διαθεματικότητας - ἡ ὁποία, ὡς γνωστόν, εἶναι πλέον καί θεσμικά κατοχυρωμένη[3] -, μόνο μέ τά θεωρητικά μαθήματα (Ἱστορία, Νεοελληνικά Κείμενα, Ἑλληνική γλώσσα, Ἔκθεση, Εἰσαγωγή στό Δίκαιο, Ἀγωγή τοῦ Πολίτη, Ξένες Γλῶσσες) μέ τά ὁποῖα ὁμιλεῖ τήν ἴδια *γλώσσα*, δηλαδή εἶναι καί αὐτά θεωρητικά μαθήματα πού μελετοῦν κείμενα καί χειρόγραφα. Ἀντιθέτως δέν μπορεῖ νά διαλεχθεῖ, τουλάχιστον σέ ἄμεσο ἐπίπεδο, μέ τά θετικά μαθήματα (Μαθηματικά, Φυσική, Χημεῖα, Βιολογία) καθώς αὐτά ἔχουν ἄλλο κώδικα ἐπικοινωνίας, τό πείραμα καί τήν ἔρευνα. Ἄν τά Θρησκευτικά διαφωνήσουν γιά τό θέμα π.χ. τῆς Δημιουργίας τοῦ κόσμου καί τοῦ ἀνθρώπου μέ κάποιο ἄλλο μάθημα μέσα στό σχολεῖο, αὐτό τό μάθημα θά εἶναι σίγουρα μόνο θεωρητικό, καθώς μόνο μέ αὐτό θά ἔχουν κοινό κώδικα ἐπικοινωνίας : τή μελέτη κειμένων. Δέν εἶναι νοητό νά διαλεχθεῖ σέ σοβαρό (δηλαδή ἄμεσο) ἐπίπεδο ὁ θεολόγος μέ ἕναν συνάδερφο του καθηγητή φυσικό ἤ βιολόγο, ὄχι μόνο γιατί οἱ φυσικοί καί βιολόγοι εἶναι ἐπιστημονικά ἀδιάφοροι γιά τό περιεχόμενο καί τήν ἱστορία τῶν χειρογράφων τῆς Ἁγίας Γραφῆς, ἀλλά καί γιατί ἐνδιαφέρονται πρωτίστως γιά τό πείραμα, τόν κόσμο καί τή φύση - τά ὁποία σέ καμία περίπτωση δέν

---

3. Πρβλ. Ὄλγα Γριζοπούλου καί Πηγή Καζλάρη, *Θρησκευτικά Α΄ Γυμνασίου*, "Παλαιά Διαθήκη, ἡ Προϊστορία τοῦ Χριστιανισμοῦ" βιβλίο Ἐκπαιδευτικοῦ, ΟΕΔΒ, σέλ. 13. Σημειωτέον ὅτι γιά πρώτη φορά γράφονται ἐξειδικευμένα βιβλία γιά τόν Καθηγητή στό μάθημα τῶν Θρησκευτικῶν, καί μάλιστα ἄκρως ποιοτικοῦ ἐπιπέδου. Μέχρι στιγμῆς τό μόνο πού εἶχε γραφτεῖ ἦταν γενικές κατευθύνσεις γιά τά Θρησκευτικά κάθε τάξης μέ χρήσιμα στοιχεῖα, ἀλλά ἐλάχιστα, σέ συλλογικό τόμο μαζί μέ τά ἄλλα μαθήματα (ἐκτός τῶν φιλολογικῶν), καί μέ πενιχρά βοηθητικά στοιχεῖα.

ἐρευνοῦν οἱ σύγχρονοι ἐκπαιδευτικοί θεολόγοι - καί δευτερευόντως γιά ἔρευνα κειμένων (καί μάλιστα τήν ἱστορικοφιλολογική ἔρευνα βιβλικῶν καί βυζαντινῶν κειμένων), καθώς τά κείμενα στίς θετικές ἐπιστῆμες ὑπάρχουν, ὅπως ἤδη ἀναφέραμε, μόνο γιά νά ἐξηγοῦν καί νά στηρίζουν τίς μαθηματικές ἐξισώσεις, τίς χημικές ἀντιδράσεις καί τά πειράματα.

Στό παρόν σημεῖο θά ἀναπτύξουμε μέ συντομία τρία κεφάλαια, τά ὁποῖα ἐνδιαφέρουν ἰδιαίτερα τό μάθημα τῶν Θρησκευτικῶν καί μποροῦν κάλλιστα νά ἀποτελέσουν ἀντικείμενο διαλόγου καί συζητήσεως μέ ἄλλα μαθήματα τῆς σύγχρονης ἐκπαίδευσης.

α. Ἡ Δημιουργία τοῦ κόσμου

Τό μάθημα τῶν Θρησκευτικῶν διδάσκει ἐκτενῶς τή δημιουργία τοῦ κόσμου, καθώς αὐτό εἶναι τό περιεχόμενο τῆς Γενέσεως, τοῦ πρώτου βιβλίου τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης.

Ὁ Θεός, κατά τήν Παλαιά Διαθήκη, δημιούργησε ὁλόκληρο τόν κόσμο καί τόν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος εἶναι τό ἐκλεκτότερο κομμάτι τῆς δημιουργίας. Ἡ μετάφραση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἀπό τούς Ο' παρουσιάζει δύο διηγήσεις γιά τή δημιουργία τοῦ κόσμου, μία ἀπό τόν Ἱερατικό Κώδικα (P), Γέν. 1,1-2,4α, καί μία ἀπό τή Γιαχβική παράδοση (J) Γέν. 2,4β-25[4]. Γιά τό συγγραφέα τοῦ βιβλίου τῆς Γενέσεως δύο πράγματα ὑπάρχουν : ὁ Θεός ἀπό τή μιά πλευρά καί ὁλόκληρη ἡ δημιουργία ἀπό τήν ἄλλη. Σῶμα, ψυχή, νοῦς, ἄγγελοι, ἄψυχα ἀντικείμενα, ζῶα, φυτά, τό σύμπαν, οἱ πλανῆτες, τά πάντα εἶναι δημιουργήματα τοῦ Θεοῦ. Δέν ὑπάρχει κάτι πού νά μήν τό

---

4. Τό βιβλίο τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης *Γένεσις* παρουσιάζει δύο διηγήσεις γιά τή Δημιουργία τοῦ κόσμου. Ἡ πρώτη - Γέν. 1,1-2,4α - ἀνήκει στόν Ἱερατικό κώδικα (P), καί ἡ δεύτερη - Γέν 2, 4β-25 - στή Γιαχβική (J). Νά σημειώσουμε στό παρόν σημεῖο πώς γενικότερα εἶναι τέσσερις οἱ πηγές, ἀπό τίς ὁποῖες προῆλθε ἡ τελική σύνταξη τῆς *Πεντατεύχου*, δηλαδή τῶν πρώτων πέντε βιβλίων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης : Γιαχβική ἤ Γιαχβιστική (J), Ἐλοχιμική ἤ Ἐλοχιμιστική (E), Δευτερονόμιο (D) καί Ἱερατική παράδοση ἤ Ἱερατικός κώδικας (P). Ὄλγα Γριζοπούλου καί Πηγή Καζλάρη, *Θρησκευτικά Α' Γυμνασίου, "Παλαιά Διαθήκη, ἡ Προϊστορία τοῦ Χριστιανισμοῦ"* βιβλίο Ἐκπαιδευτικοῦ, ΟΕΔΒ, σελ. 116. Δημητρίου Καϊμάκη, Μετάφραση τοῦ ἔργου *Σύντομη Εἰσαγωγή στήν Παλαιά Διαθήκη, Ἐπιλογή ἑνοτήτων ἀπό τή Βίβλο τῆς Ἱερουσαλήμ*, ἐκτυπωτική ΕΠΕ "Uniprint Hellas", Θεσσαλονίκη 1991, σελ. 23 - 24. Νίκου Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β'* (ἔκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστης σέ ἀντιπαράθεση μέ τή δυτική χριστιανοσύνη, Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1996, σελ. 168 - 169. Νίκου Ματσούκα, *Παλαιᾶς καί Καινῆς Διαθήκης, σημεῖα νοήματα, ἀποτυπώματα*, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη 2002, σελ. 25.

ἔφτιαξε τό δημιουργικό θέλημα τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἄνθρωπος βέβαια πλάστηκε διαφορετικά: μέ τά χέρια τοῦ Θεοῦ καί πῆρε ζωή μέ τήν πνοή Του. Μιά χαρακτηριστική ἀνθρωπομορφική εἰκόνα πού δείχνει ὅμως τή διαφορά καί τήν ὑπεροχή τοῦ ἀνθρώπου σέ σχέση μέ τήν ὑπόλοιπη δημιουργία, καθώς ὁ ἄνθρωπος πλάθεται μέ τήν ἰδιαίτερη συμμετοχή τοῦ Θεοῦ καί ὄχι μόνο μέ τό δημιουργικό Του λόγο, ὅπως παρατηροῦμε στήν ποίηση τῆς ὑπόλοιπης δημιουργίας[5], ἀλλά καί ἐξακολουθεῖ νά τονίζει ὅτι καί ὁ ἄνθρωπος εἶναι δημιούργημα τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἄγνωστος σήμερα Ἑβραῖος συγγραφέας τοῦ κειμένου τῆς Γενέσεως[6] ,ἕνα κείμενο πού ἔμελλε νά τυπωθεῖ πρῶτο στήν ἱστορία τῆς τυπογραφίας ἀπό τόν Γουτεμβέργιο[7] καί νά γίνει τόσο γνωστό

---

5. Ὄλγα Γριζοπούλου καί Πηγή Καζλάρη, *Θρησκευτικά Α΄ Γυμνασίου, "Παλαιά Διαθήκη, ἡ Προϊστορία τοῦ Χριστιανισμοῦ"* βιβλίο Ἐκπαιδευτικοῦ, ΟΕΔΒ, σελ. 99, 116. Δημητρίου Καϊμάκη, *Μετάφραση τοῦ ἔργου Σύντομη Εἰσαγωγή στήν Παλαιά Διαθηκη, Ἐπιλογή ἑνοτήτων ἀπό τή Βίβλο τῆς Ἰερουσαλήμ*, ἐκτυπωτική ΕΠΕ "Uniprint Hellas", Θεσσαλονίκη 1991, σελ. 22 - 23.

6. Τά πέντε πρῶτα βιβλία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης πού ὀνομάζονται *Πεντατευχος* φέρουν ὡς συγγραφέα τόν Μωϋσῆ, ἐπειδή αὐτός εἶναι τό βασικό πρωταγωνιστικό πρόσωπο τῶν συγκεκριμένων βιβλίων, ὅμως ἡ ἐπιστημονική ἔρευνα γνωρίζει πώς εἶναι ἀδύνατον νά βρεθοῦν οἱ συγγραφεῖς τῶν ἐν λόγω βιβλικῶν κειμένων. Ἕνα μόνιμο φιλολογικό πρόβλημα στήν ἔρευνα παρόμοιων κειμένων παγκόσμιας σημασίας πού προέρχονται ἀπό πολύ μακριά, ὅπως π.χ. μέ τά κείμενα τοῦ Ὁμήρου, τῶν μεγάλων τραγικῶν τοῦ κλασικοῦ μας πολιτισμοῦ. Βλ. Δημητρίου Καϊμάκη, *Μετάφραση τοῦ ἔργου Σύντομη Εἰσαγωγή στήν Παλαιά Διαθήκη, Ἐπιλογή ἑνοτήτων ἀπό τή Βίβλο τῆς Ἰερουσαλήμ*, ἐκτυπωτική ΕΠΕ "Uniprint Hellas", Θεσσαλονίκη 1991, σελ. 20 - 21 : "Ἡ σύνθεση αὐτῆς τῆς μεγάλης συλλογῆς (*ἐννοεῖται τῶν πεντε πρωτων βιβλίων*) ἀποδιδόταν ἀπό τά πρῶτα χριστιανικά χρόνια στόν Μωϋσῆ. Στήν Καινή Διαθήκη ἔχουμε παραπομπές πού φανερώνουν ὅτι ὁ Χριστός καί οἱ Ἀπόστολοι ἀκολουθοῦσαν αὐτή τή γνώμη. Ἰωάν. 1,45. 5,45-47, Ρωμ. 10,5. Οἱ πιό παλιές ὅμως παραδόσεις δέν ἀναφέρουν πουθενά τό Μωϋσῆ ὡς τό συγγραφέα ὁλόκληρης τῆς Πεντατεύχου. Ὅταν ἡ ἴδια ἡ Πεντάτευχος πολύ σπάνια λέγει, ὅτι ὁ Μωϋσῆς ἔγραψε προσαρμόζει αὐτή τή φράση σ᾿ ἕνα ἰδιαίτερο χωρίο". Πρβλ. Νίκου Ματσούκα, *Παλαιᾶς καί Καινῆς Διαθήκης, σημεῖα, νοήματα, ἀποτυπώματα*, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη 2002, σελ. 25.

7. Ὁ Ἰωάννης Γουτεμβέργιος τόν 15ο αἰώνα τύπωσε τήν Vulgata (κοινή ἤ λαϊκή), δηλαδή τή μετάφραση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης κατευθεῖαν ἀπό τό πρωτότυπο, πού ἔγινε ἀπό τόν Ἱερώνυμο τόν 4ο αἰώνα μ.Χ. Ἡ μετάφραση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἀπό τό κείμενο τῶν Ο΄ ὀνομάζεται Vetus Latina καί ἦταν τό κείμενο πού χρησιμοποιοῦσε ἡ λατινική ἐκκλησία πρίν τήν Vulgata. Βλ. Σταύρου Καλαντζάκη, *Εἰσαγωγή στήν Παλαια Διαθηκη, (Α΄ Γενικη Εἰσαγωγη)*, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1996, σελ. 168 και 130. Ὁ σημερινός χωρισμός τῶν κεφαλαίων τοῦ παλαιοδιαθηκικοῦ κειμένου ἔγινε

ὅσο κανένα ἄλλο στήν παγκόσμια φιλολογία, βάζει ὁλόκληρο τόν κόσμο, συμπεριλαμβανομένου καί τοῦ ἀνθρώπου, νά δημιουργεῖται μέσα σέ ἕξι μέρες[8]- σέ ἕξι χρονικά διαστήματα μεγάλα ἤ μικρά εἶναι ἀδιάφορο (γιά τήν ἐπιστήμη τῆς θεολογίας)[9]. Ὁ συγγραφέας ἐνῶ χρησιμοποιεῖ τίς ἐπιστημονικές γνώσεις τοῦ τόπου του, καθώς καί γειτονικῶν λαῶν τῆς ἐποχῆς ἐκείνης, τεχνηέντως παρουσιάζει τόν ἥλιο ἁπλῶς ὡς ἕνα δημιούργημα, ὡς μία μεγάλη λάμπα, καί ὄχι ὡς τόν Θεό Ἥλιο ὅπως συνήθιζαν πολλοί γειτονικοί, τῶν Ἑβραίων, λαοί[10]. Τοποθετεῖ τή δημιουργία τοῦ ἥλιου τήν τέταρτη μέρα καί ὄχι τήν πρώτη, ἀκριβῶς γιά νά δείξει πώς ὁ ἥλιος εἶναι ἁπλῶς ἕνα δημιούργημα τοῦ Θεοῦ ὅπως τά ὑπόλοιπα. Ἑπομένως ὁ κυρίαρχος Θεός στό κείμενο τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, σύμφωνα καί μέ τή συνδρομή τῆς κατοπινῆς βυζαντινῆς θεολογίας, εἶναι ὁ ἄσαρκος Λόγος πού ἐνδημεῖ στούς πατριάρχες καί τούς προφῆτες καί τῶν μετέπειτα 48 βιβλίων τῆς Π.Δ. καί φανερώνεται πλήρως στήν ἐνανθρώπηση, ἡ ὁποία εἶναι βέβαια καί ἡ τέλεια Θεοφάνεια (γνωρίσαμε τό Θεό ὅσο καλύτερα γινόταν προσέλαβε ὁλόκληρη τήν ἀνθρώπινη φύση)[11]. Ὁ Θεός τῆς Παλαιᾶς διαθήκης - πού ἀποκαλεῖται Γιαχβέ καί Ἐλλοχίμ στό πρωτότυπο ἑβραϊκό κείμενο - δέν εἶναι πλέον ὁ Ἥλιος (ὅπως ὑποστήριζαν πολλοί λαοί τῆς ἐποχῆς

γιά πρώτη φορά τό 1206 στό κείμενο τῆς Vulgata ἀπό τόν ἀρχιεπίσκοπο Καντουαρίας Στέφανο Langton καί τῶν στίχων τό 1555 στό Παρίσι, ἀπό τόν τυπογράφο Ροβέρτο Στέφανο (Robert Stephanus). Βλ. Σταύρου Καλαντζάκη, *Εἰσαγωγή στήν Παλαιά Διαθήκη, (Α' Γενική Εἰσαγωγή)*, Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1996, σελ. 127 - 128. πρβλ. γιά τή διαίρεση τῶν κεφαλαίων καί τῶν στίχων στήν Καινή Διαθήκη Ἰωάννου Καραβιδόπουλου, *Εἰσαγωγή στήν Καινή Διαθήκη*, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ Θεσσαλονίκη 1993, σελ. 36.

8. Βλ. Ὄλγα Γριζοπούλου καί Πηγή Καζλάρη, Παλαιά Διαθήκη, *Ἡ Προϊστορία τοῦ Χριστιανισμοῦ*, Θρησκευτικά Α' Γυμνασίου, ΟΕΔΒ, σελ. 130.

9. Ὁ Νίκος Ματσούκας ὑποστηρίζει πώς τό χρονικό διάστημα τῆς ἡμέρας θά μποροῦσε νά εἶναι εἴτε ἕνα δευτερόλεπτο εἴτε δισεκατομμύρια χρόνια Βλ. Νίκου Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β'*, σελ. 169 - 170 καί 378 - 379. Πολύ χαρακτηριστική ἡ παραπομπή 142 στή σελίδα 169, ὅπου παρατίθεται χωρίο τοῦ Μ. Βασιλείου (Μ. Βασιλείου, *Εἰς τήν Ἑξαήμερον* PG 29,52A) πού φαίνεται καθαρά πώς ἡ ἡμέρα ἔχει καθαρά συμβολικό χαρακτήρα. Πρβλ. ἐπίσης Νίκου Ματσούκα, *Παλαιᾶς καί Καινῆς Διαθήκης, σημεῖα, νοήματα, ἀποτυπώματα*, σελ. 25.

10. Νίκου Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β'*, σελ. 170 καί κυρίως παραπομπή 143, ὅπου ὑπάρχει παραπομπή ἀπό τό κλασικό ἔργο τοῦ Μ. Βασιλείου *Εἰς τήν Ἑξαήμερον* γιά τό θέμα τῆς τοποθέτησης τοῦ ἥλιου κατά τήν τέταρτη ἡμέρα τῆς δημιουργίας, ἀπό τόν Ἑβραῖο συγγραφέα (Μ. Βασιλείου, *Εἰς τήν Ἑξαημερον*, PG 29,120C).

11. Νίκου Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β'*, σελ. 74 - 77.

ἐκείνης), οὔτε βέβαια ὁ Πατήρ, ὅπως τονίζουν οἱ Προτεστάντες, ἀλλά ὁ Υἱός, τό δεύτερο πρόσωπο τῆς Ἁγίας Τριάδος - γιά τούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὁ Πατήρ πουθενά δέν φαίνεται- μόνο ὁ Υἱός φαίνεται στήν Παλαιά Διαθήκη, ὡς ἄσαρκος Λόγος, ἐπειδή τό δικό του ἔργο στή δημιουργία εἶναι νά φανερώνει τήν Ἁγία Τριάδα στήν ἱστορία[12]. Τό βιβλίο τῆς Γενέσεως δείχνει καθαρά πώς ὁ κόσμος εἶναι δημιουργημένος ἀπό τό Θεό, ἔχει ὅρια καί εἶναι σχετικός. Ἀντιθέτως μόνο ὁ Θεός εἶναι ἀδημιούργητος, ἀόριστος, ὅπως λέγει ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός,[13] δηλαδή δέν ἔχει ὅρια, καθώς εἶναι ἀδημιούργητος καί ἀπόλυτος. Αὐτήν τή βασική ἀλήθεια θά ντύσει ἡ μετέπειτα Βυζαντινή Θεολογία, λέγοντας πώς ὁ Θεός εἶναι *ἄκτιστος ἤ ἀγένητος*, κατά τόν Πλατωνικό ὅρο, καί ὁ κόσμος *κτιστός ἤ γενητός*.

Γιά νά διατυπώσει βέβαια αὐτήν τήν ἀλήθεια ἡ Παλαιά Διαθήκη, χρησιμοποιεῖ τίς ἐπιστημονικές γνώσεις τῆς ἐποχῆς ἐκείνης, ἁπλῶς ὡς βοήθημα, γιά νά δείξει ὅμως εὐκρινῶς πώς ὁ δημιουργημένος ἀπό τό Θεό ἄνθρωπος ἔχει ὅρια καί εἶναι σχετικός. Ἄν γραφόταν σήμερα τό κείμενο τῆς *Γενέσεως* θά χρησιμοποιοῦσε ὁπωσδήποτε ἐπιστημονικές γνώσεις ἀπό τόν σημερινό κόσμο. Ὅμως πρέπει νά προσέξουμε ὅτι οἱ ἐπιστημονικές γνώσεις καί σέ ἐκείνη τήν ἐποχή καί στή σημερινή, εἶναι ἁπλῶς τό βοήθημα γιά νά ἐκφράσει ὁ βιβλικός συγγραφέας τήν κεντρική ἀλήθεια πού θέλει νά ἀναδείξει. Καί ἡ ἀλήθεια αὐτή ἑστιάζεται στό γεγονός πώς ὁ ἄνθρωπος εἶναι δημιούργημα τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεός Δημιουργός κρατάει τά πάντα στά χέρια του, ὁ δημιουργημένος ἄνθρωπος ἔχει ὅρια καί χρειάζεται στή ζωή του τήν ἄσκηση καί τό μέτρο γιά νά προοδεύσει, νά τελειωθεῖ καί νά θεωθεῖ.[14]

---

12. Νίκου Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β'*, σελ. 67 - 79. Σταύρου Καλαντζάκη, *Εἰσαγωγή στήν Παλαια Διαθηκη*, (*Α' Γενική Εἰσαγωγη*), Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1996, σελ. 55 - 56.

13. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβής τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως* (ἀπό ἐδῶ καί στό ἑξῆς *ἔκδοσις ἀκριβης τῆς ὀρθοδοξου πιστεως)* Die Schriften des Johannes von Damaskos, ἐκδ. B. Kotter, Walter - De Gruyter 1973, t. II (Patristische Texte und Studien 12) 1736 - 38 , σελ. 46 : " ἀόριστον γάρ ἐστί φύσει μόνο τό ἄκτιστον· πᾶν γάρ κτίσμα ὑπό τοῦ κτίσαντος αὐτό Θεοῦ ὁρίζεται".

14. Τό καινούριο βιβλίο τῶν Θρησκευτικῶν τῆς Α' Γυμνασίου ἀναφέρει στή σελίδα 128 πώς ἡ Παλαιά Διαθήκη ενδιαφέρεται νά ἀπαντήσει στό ποιός δημιούργησε τόν κόσμο, ἐνῶ ἡ σύγχρονη ἐπιστήμη τῆς Βιολογίας ἤ τῆς Χημείας καθώς καί ἄλλες παρεμφερεῖς, ἐνδιαφερονται γιά τό πῶς ἔγινε ὁ κόσμος, καί συνεπῶς δέν ὑπάρχει κανένα πρόβλημα σύγχυσης καί διαφωνίας μεταξύ τους. Βλ. Ὄλγα Γριζοπούλου καί Πηγή Καζλάρη, *Παλαια Διαθηκη. Ἡ προϊστορια τοῦ Χριστιανισμοῦ*, Θρησκευτικά Α' Γυμνασιου, ΟΕΔΒ, σελ. 128. Ἡ παραπάνω διατύπωση πλαισιώνεται ἀπό τίς δύο

Ἡ παραπάνω περιγραφή τῆς βιβλικῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου πού ἀποτελεῖ καί βασικό κομμάτι τῶν Θρησκευτικῶν, μπορεῖ κατά

συναδέρφους πολύ σωστά καί προσεκτικά (εἶναι πολύ καίριες π.χ. οἱ παρατηρήσεις τους πώς οἱ βιβλικοί συγγραφεῖς χρησιμοποιοῦν σύμβολα καί εἰκόνες γιά νά διατυπώσουν τίς ἀλήθειες τους, καθώς καί ὅτι τά βιβλικά κείμενα ἀπαντοῦν καί γιά ποιόν λόγο ὁ Θεός δημιούργησε τόν κόσμο πού διατυπώνονται στή σελίδα 128). Αὐτή ἦταν ἡ γνώμη καί τοῦ ἀειμνήστου Καθηγητῆ Νίκου Ματσούκα, ὁ ὁποῖος παραπέμπει σέ δύο πολύ καίρια χωρία τοῦ Μ. Βασιλείου πού δείχνουν ὅτι δέν ἐλαττώνεται καθόλου ἡ πίστη μας, ἄν ἀνακαλύψουμε τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἔγινε ὁ κόσμος, ἀντιθέτως ἐνισχύεται (Μ. Βασιλείου, *Εἰς τήν Ἑξαήμερον*, PG 29, 25A) καθώς καί ὅτι ἡ Ἁγία Γραφή ἀποσιώπησε πολλά στοιχεῖα γιά νά γυμνάσουμε ἐμεῖς *τόν ἡμέτερον νοῦν* (Μ. Βασιλείου, *Εἰς τήν Ἑξαήμερον*, PG 29, 33B) Βλ. Νίκου Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β*, σελ. 167 - 174· *Θεολογική θεώρηση τῶν σκοπῶν τοῦ θρησκευτικοῦ μαθήματος*, (εἰσήγηση στό Α' Συνέδριο Θεολόγων Βορείου Ἑλλάδος, Θεσσαλονίκη 16 - 18 Μαΐου 1981) δημοσιευμένο στό *Μυστήριον ἐπί τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων, καί ἄλλα μελετήματα*, Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1992, σελ. 123· Πρβλ. ἐπίσης τά ἔργα τοῦ ἴδιου συγγραφέα, *Οἱ δύο "δημιουργίες" στό ἔργο τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, δημοσιευμένο στό Μυστήριον ἐπί τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων, καί ἄλλα μελετήματα*, Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1992, σελ. 186 - 188· *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας (Μέ σύντομη εἰσαγωγή στή φιλοσοφία)*, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1993, σελ. 267 - 270. Βέβαια ὁ Ματσούκας σπεύδει νά διευκρινίσει πώς : "Ὁ Μ. Βασίλειος καί ὁ Γρηγόριος Νύσσης, στηριζόμενοι σέ σύγχρονές τους ἐπιστημονικές ἀπόψεις, ἀκόμη καί σέ δικές τους θεωρίες, μᾶς λένε ὄχι μόνο "ποιός" ἔκανε τόν κόσμο (ἀλήθεια θεόπνευστη), ἀλλά καί "πῶς" ἔγινε ὁ κόσμος (ἀλήθεια ἐπιστημονική). Ἔτσι προεκτείνουν τή διήγηση τῆς Γενέσεως". Βλ. Νίκου Ματσούκα, *Θεολογική θεώρηση τῶν σκοπῶν του θρησκευτικοῦ μαθήματος*, σελ. 111 (παραπομπή 5). Μέ ἄλλα λόγια στό σημεῖο αὐτό ὁ Ματσούκας σημειώνει πώς οἱ θεολόγοι Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἀσχολοῦνται ὄχι μόνο μέ τό "ποιός" ἀλλά καί μέ τό "πῶς" τῆς δημιουργίας. Ἡ φράση του αὐτή δέν ἔρχεται σέ καμία περίπτωση σέ ἀντίθεση μέ τήν προηγούμενη, γιατί ἡ χρησιμοποίηση τοῦ "*πῶς*" τῆς δημιουργίας ἀπό τούς Βυζαντινούς συγγραφεῖς, πού ἀναφέρει τή δεύτερη φορά ὁ Ν. Ματσούκας, γίνεται ἐντελῶς βοηθητικά στήν προσπάθειά τους νά ἀναδείξουν τό "*ποιός*" τῆς δημιουργίας καί σέ καμία περίπτωση νά ἀσχοληθοῦν ἐπιστημονικά μέ τό "*πῶς*" ἔγινε ὁ κόσμος. Αὐτός ἄλλωστε εἶναι ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖο δέν μᾶς ἔχουν παραδώσει ἐπιστημονικά πορίσματα τῆς ἐποχῆς τους (πειράματα, μαθηματικές ἐξισώσεις καί ἀναλύσεις ἐργαστηρίων) σχετικά μέ τό "*πῶς*" ἔγινε ὁ κόσμος, παρότι πολλοί Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας εἶχαν σπουδάσει τίς θετικές ἐπιστῆμες τῆς ἐποχῆς τους, ἀλλά διατυπώνουν ἁπλῶς κάποιες σκέψεις ὡς προέκταση τῶν θεόπνευστων λεγομένων τους - δέν πρέπει νά ξεχνοῦμε ἄλλωστε ὅτι ἡ Ἑξαήμερος τοῦ Μ. Βασιλείου εἶναι ἕνα σύνολο ἐννέα κηρυγμάτων πού ἐκφώνησε ὁ ἱεράρχης τήν περίοδο τῆς Μ. Τεσσαρακοστῆς τό 370 μ.Χ. καί ὄχι ἐπιστημονικό ἔργο.

Σύμφωνα μέ τά παραπάνω γίνεται προφανές πώς ὅταν ἡ θεολογία ἀσχολεῖται μέ τό "*ποιός*" τῆς δημιουργίας χρησιμοποιώντας κάποιες φορές βοηθητικά τό "*πῶς*"

τή γνώμη μου νά ἀποτελέσει κεντρικότατο σημεῖο διαλόγου καί γόνιμης ἀντιπαράθεσης μέ τά φιλολογικά μαθήματα πού εἶναι θεωρητικά μαθήματα, καὶ κυρίως μέ τά Ἀρχαῖα καί τή Φιλοσοφία, καθώς ἐκεῖ ἡ ἔννοια τῆς Δημιουργίας εἶναι παντελῶς ἄγνωστη. Γιά τούς ἀρχαίους Ἕλληνες ὅλα ὑπάρχουν ἀπό πάντοτε καί δέν τά δημιούργησε κανείς. Ἁπλούστατα τά αἰσθητά, ὅπως τό σῶμα καί ἡ ὕλη, ἀλλάζουν μορφή, ἐνῶ τά νοητά, ὅπως ἡ ψυχή καί τό θεῖο, παραμένουν πάντοτε ἀναλλοίωτα, καί παίρνουν τή μορφή καί τό κάλλος ἀπό τά νοητά.

Ἑπομένως ὁ Πλάτων, πού περιγράφει τά παραπάνω στό ἔργο του Τίμαιος, ἀρνεῖται κάθε ἔννοια Δημιουργίας, γιατί καί ὅταν ἀκόμα χρησιμοποιεῖ τή λέξη Δημιουργός γιά τό Θεό, τή χρησιμοποιεῖ μέ τήν ἔννοια τοῦ ἀρχιτέκτονα καί τοῦ διαμορφωτῆ τοῦ κόσμου.[15] Ἡ Παλαιά Διαθήκη δέχεται ἀρχή καί δημιουργία γιά τόν κόσμο, ἐνῶ ἡ ἀρχαία ἑλληνική φιλοσοφία δέν δέχεται οὔτε ἀρχή οὔτε δημιουργία, γιατί ἐκεῖ ὅλα ὑπάρχουν ἀπό πάντοτε. Ἡ Παλαιά Διαθήκη βλέπει τά πάντα σέ μία συνεχῆ κίνηση καί ἐξέλιξη καθώς ὅλα τά δημιουργήματα εἶναι τρεπτά, καί συνεχῶς ἀλλοιώνονται, ἐνῶ μόνο ὁ Τριαδικός Θεός εἶναι ἄτρεπτος καί ἀναλλοίωτος. Ἡ φιλοσοφία εἶναι ἀρνητική στήν ἐξέλιξη καθώς ὅλα εἶναι ἀρχέτυπα ἀπό τόν κόσμο τῶν Ἰδεῶν. Ἔχουν προκαθορισμένη φορά καί πεπρωμένο καί ὁ σκοπός εἶναι ἕνας : νά ξαναγυρίσουν στή φωτεινή πατρίδα. Αὐτό τό σημεῖο μπορεῖ νά γίνει ἀντικείμενο διαλόγου καί γόνιμης διαφωνίας μεταξύ Θρησκευτικῶν καί φιλολογικῶν μαθημάτων, στόν ὁποῖο ἡ θεολογία ὄχι μόνο θά δώσει τά φῶτα της, ἀλλά ἴσως νά βγεῖ καί ὑπέρτερη τῶν ἄλλων εἰδικοτήτων, καθώς θά ἀναδείξει τή βασική ἀρχή πώς ὁ κόσμος εἶναι δημιούργημα τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, ἔχει σχετικότητα καθώς ἀπόλυτος εἶναι μόνο ὁ Τριαδικός Θεός, ὅρια καί μέτρο.

γιά νά διευκρινίσει τἆ λεγόμενά της δέν κάνει τίποτα ἄλλο ἀπό τό νά προβάλει δύο καίριες θέσεις της : α) ὅτι μόνο δυό πράγματα ὑπάρχουν : ὁ Τριαδικός Θεός - Δημιουργός ἀπό τή μιά πλευρά καί ὁλόκληρη ἡ δημιουργία ἀπό τήν ἄλλη καί β) ὅτι ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως καί ὁλόκληρης τῆς Δημιουργίας, ἔχει ἀρχή καί ὅρια, εἶναι πεπερασμένη καί γι᾿ αὐτό χρειάζεται τή συνεχή ζωοποίηση ἀπό τόν χορηγό τῆς Ζωῆς, τόν Τριαδικό Θεό, γιά νά παίρνει τό εἶναι καί τό εἶναι δηλαδή τή ζωή (*τό εἶναι*), τήν πρόοδο, τήν τελείωση καί τή θέωση (*τό εὐ εἶναι*). Πρβλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Ἰωάννου μοναχοῦ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ κατά Μανιχαίων*, (ἀπό ἐδῶ καί ἑξῆς *Κατά Μανιχαίων διάλογος*) Die Schriften des Johannes von Damaskos, ἐκδ. B. Kotter, Walter - De Gruyter 1981, t. IV (Patristische Texte und Studien 22) 35 2 - 13 σελ. 372.

15. Νίκου Ματσούκα, *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας* (μέ σύντομη εἰσαγωγή στή φιλοσοφία) Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1993, σελ. 161 - 163, 264.

Βέβαια εἶναι γεγονός ὅτι ὁ Μ. Βασίλειος στήν προσπάθειά του νά ἑρμηνεύσει τή δημιουργία τοῦ κόσμου, ὅπως ὑπάρχει στή Βίβλο, στό ἔργο του *Εἰς τήν Ἑξαήμερον* ἀναφέρθηκε στήν ἐξελικτική πορεία ὁλόκληρου τοῦ σύμπαντος καθώς ὑποστήριξε πώς πρῶτα δημιουργήθηκε ὁλόκληρο τό σύμπαν καί κατόπιν ἐμφανίστηκαν ἐξελικτικά ὅλα τά δημιουργήματα.[16] Ὁ Γρηγόριος Νύσσης προέκτεινε τολμηρά αὐτήν τήν ἄποψη καί στή δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, ὑπογραμμίζοντας πώς καί ὁ ἄνθρωπος ὑπῆρχε σέ ἐκείνη τήν σπερματική καταβολή. Συγκεκριμένα ἦταν εἶναι ὁ "καθόλου ἄνθρωπος" ὅπως τόν ὀνομάζει ὁ Νύσσης, καί ἐξελίχθηκε ἀργότερα σέ Ἀδάμ, Εὔα καί ὅλους τούς μετέπειτα ἀνθρώπους.[17] Ὅμως καί οἱ δύο προαναφερθέντες Καππαδόκες δέν μᾶς παρέδωσαν ἐργαστηριακές ἀναλύσεις καί πειράματα τῶν ἀπόψεών τους, ἀλλά κείμενα σέ χειρόγραφα - μήν ξεχνοῦμε ὅτι ἡ *Ἑξαήμερος* τοῦ Μ. Βασιλείου εἶναι ἕνα σύνολο ἐννέα κηρυγμάτων. Χρησιμοποίησαν τό πῶς τῆς δημιουργίας καί τίς ἐπιστημονικές γνώσεις τῆς ἐποχῆς τους, μόνο βοηθητικά γιά νά στηρίξουν τά λεγόμενά τους γιά τή δημιουργία τοῦ σύμπαντος καί τήν σχετικότητά του, καί ὄχι γιά νά κάνουν ἐπιστήμη, καί αὐτός εἶναι ὁ λόγος πού δέν μᾶς παρέδωσαν κάποιο πείραμα ἤ μία ἐργαστηριακή ἔρευνα, παρότι εἶχαν σπουδάσει τήν ἰατρική καί τή φυσική τῆς ἐποχῆς ἐκείνης. Ὅμως ἀκόμα καί στήν περίπτωση πού θά μᾶς εἶχαν παραδώσει ἐπιστημονικά πειράματα, θά ἦταν τά ἐπιστημονικά πορίσματα μιᾶς πολύ μακρινῆς ἐποχῆς, πού ἐνδεχομένως σήμερα θά ἦταν κατά πάντα ξεπερασμένα, πέρα ἀπό τό γεγονός ὅτι δέ θά μποροῦσε νά τά χρησιμοποιήσει ἡ ἀκαδημαϊκή θεολογία μέ τή σημερινή της μορφή, καθώς στά σύγχρονα πανεπιστήμια ἡ θεολογία εἶναι θεωρητική ἀνθρωπιστική ἐπιστήμη.

Συνεπῶς μποροῦμε νά ὑποστηρίξουμε ἁπλῶς ὅτι ἡ σημερινή ἐπιστήμη, ἡ ὁποία δέχεται πώς τό σύμπαν ἔχει μία ἀρχή καί συνεχῶς ἐξελίσσεται, ἔχει δικαιώσει τήν Ἁγία Γραφή καί ὄχι τήν ἑλληνική φιλοσοφία, πού ἀρνεῖται μετά βδελυγμίας τή δημιουργία τοῦ κόσμου, ἤ ἀκόμα πώς καί ἡ ἐπιστήμη δέχεται τήν ἐξέλιξη τοῦ κόσμου, ὅπως καί ἡ θεολογία πού διδάσκει κτιστότητα, τρεπτότητα καί συνεχῆ ἀλλοίωση στό σύμπαν. Δέν μποροῦμε ὅμως, ὡς θεολόγοι, νά ποῦμε τίποτα περισσότερο μέ τούς βιολόγους καί τούς φυσικούς, καθώς ἐμεῖς δέν ἔχουμε πειράματα καί ἐργαστηριακές ἀναλύσεις ἀπό τόν Μ. Βασίλειο ἤ τόν Γρηγόριο Νύσσης, παρά μόνο κείμενα

---

16. Μ. Βασιλείου, *Εἰς τήν Ἑξαήμερον*, PG 29, 149C : "ἑκάστου γένους τάς ἀπαρχάς νῦν, οἱονεί σπέρματά τινα τῆς φύσεως προβληθῆναι κελεύει· τό δέ πλῆθος αὐτῷ ἐν τῇ μετά ταῦτα διαδοχῇ ταμιεύεται, ὅταν αὐξάνεσθαι καί πληθύνεσθαι δέῃ".

17. Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 185B - D.

σέ χειρόγραφα, καί γι᾽ αὐτό εἶναι πολύ δύσκολο νά συνεργαστοῦν οἱ θεολόγοι μέ τούς βιολόγους, σέ μιά διαθεματικότητα, ἐνῶ εἶναι πολύ εὔκολο μέ τούς φιλολόγους.

Ἴσως ἀρκοῦν μερικά ἀκόμα παραδείγματα ἀπό τή βυζαντινή γραμματεία γιά νά στηρίξουμε τήν παραπάνω ἄποψή μας. Ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός τόν 8ο μ. Χ. στό ἔργο του *Ἔκδοσις ἀκριβής τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως* καθώς κάνει λόγο *"Περί κτίσεως ὁρατῆς"* σημειώνει πώς μέ τό πρόσταγμα τοῦ Δημιουργοῦ ἔχουν γίνει τέσσερα πράγματα : ἡ γῆ, τό νερό, ὁ ἀέρας καί ἡ φωτιά. Ἀπό αὐτά προῆλθε ὁλόκληρη ἡ δημιουργία μέ μιά διάκριση. Τό χαρακτηριστικό εἶναι ὅτι αὐτά ἦταν τά τέσσερα "ριζώματα" τοῦ Ἐμπεδοκλῆ,[18] πού καθορίζονται ἀπό δυνάμεις τή "φιλότητα" καί τό "νεῖκος", τῆς προσωκρατικῆς φιλοσοφίας, τά ὁποῖα κατά τόν Ἰ. Δαμασκηνό εἶναι δημιουργήματα τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Μάλιστα τά δημιουργήματα τά χωρίζει σέ δυό κατηγορίες : α) αὐτά πού ἔγιναν ἀπό τήν ὕλη, πού δέν προϋπῆρχε, ἀλλά ὑπάρχει ἀπὸ κάποιο σημεῖο καί μετά, σέ ἀντίθεση μέ τούς ἀρχαίους Ἕλληνες πού ὑποστήριζαν πώς ὅλα ὑπάρχουν ἀπό πάντα, καί β) σέ αὐτά πού ἔγιναν κατευθεῖαν ἀπό τό Θεό, ὅπως τά ζῶα, τά φυτά καί τά σπέρματα.[19] Ὁ Δαμασκηνός σεβόμενος τήν ἐπιστημονική γνώση τῆς ἐποχῆς του, πού δέν εἶχε βρεῖ μέχρι τότε τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἔγιναν τά ζῶα τά φυτά καί τά σπέρματα, ὑποστηρίζει πώς αὐτά δημιουργήθηκαν κατευθεῖαν ἀπό τό Δημιουργό, ἐνῶ γιά τά ὑπόλοιπα, γιά τά ὁποῖα εἶχε ἀποφανθεῖ ἡ ἐπιστήμη τῆς ἐποχῆς καί ὑποστήριζε πώς προήλθαν ἀπό τό τέσσερα ριζώματα τοῦ Ἐμπεδοκλῆ, τονίζει πώς αὐτά τά τέσσερα ριζώματα ἔγιναν *τῷ τοῦ δημιουργοῦ προστάγματι* (=μέ τό πρόσταγμα τοῦ Δημιουργοῦ). Σέ κάτι ἀνάλογο προβαίνει καί ὁ Μ. Βασίλειος, ὁ ὁποῖος στό ἔργο του *Εἰς τήν Ἑξαήμερον* θέλοντας νά μιλήσει γιά τή δημιουργία τῶν ὀργανισμῶν πού παράγονται χωρίς αὐγά, διατυπώνει τήν ἄποψη πώς προέρχονται κατευθεῖαν ἀπό τήν ἴδια τή γῆ, καί ὄχι ἀπό τό Θεό,[20] κάτι πού θά ἦταν καί ἡ πολύ εὔκολη

18. H. Diels, Ἐμπεδοκλῆς I B 6· B17.

19. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 19^{1-7}, σελ. 50: Αὐτός ὁ Θεός ἡμῶν ὁ ἐν Τριάδι καί ἐν μονάδι δοξολογούμενος ἐποίησε τόν οὐρανόν καί τήν γῆν καί πάντα τά ἐν αὐτοῖς ἐκ τοῦ μή ὄντος εἰς τό εἶναι παραγαγών τά σύμπαντα, τά μέν οὐκ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης οἷον οὐρανόν, γῆν, ἀέρα, πῦρ, ὕδωρ, τά δέ ἐκ τούτων τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ γεγονότων, οἷον ζῶα, φυτά, σπέρματα· ταῦτα γάρ γῆς καί ὕδατος, ἀέρος τε καί πυρός τῷ τοῦ δημιουργοῦ προστάγματι γεγόνασιν" .

20. Μ. Βασιλείου, *Εἰς τήν Ἑξαήμερον*, PG 29, 189CD-192A: "Τοῦτο ἐναπόμεινε τῇ γῇ πρόσταγμα καί οὐ παύεται ἐξυπηρετουμένη τῷ κτίσαντι. Τά μέν γάρ ἐκ τῆς διαδοχῆς τῶν προϋπαρχόντων παράγεται· τά δέ ἔτι καί νῦν ἐξ αὐτῆς τῆς γῆς ζωογονούμενα δείκνυται. Οὐ γάρ μόνον τέττιγας ἐν ἐπομβρίαις ἀνίησιν, οὐδέ ἄλλα

λύση. Μέ τίς γνώσεις φυσικῆς πού διέθετε προτείνει μία σκέψη γιά ἕνα θέμα πού ἡ ἐπιστήμη τῆς ἐποχῆς ἐκείνης δέν εἶχε ἀποφανθεῖ, στήν προσπάθειά του νά μιλήσει γιά τή δημιουργία τοῦ κόσμου. Χρησιμοποιεῖ δευτερευόντως, ὡς βοήθημα, τίς ἐπιστημονικές ἀπόψεις τῆς ἐποχῆς, στήν προσπάθειά του νά δείξει πώς τά πάντα δημιουργήθηκαν ἀπό τόν ἄκτιστο Θεό. Γι᾽ αὐτό καί οἱ παραπάνω ἀπόψεις τῶν Μ. Βασιλείου καί Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ δέν μποροῦν σέ καμία περίπτωση νά ἀποτελέσουν βῆμα σύγχρονης διαθεματικότητας, θρησκευτικῶν καί θετικῶν μαθημάτων, φυσικῆς, χημείας ἤ βιολογίας, καθώς εἶναι δύο ἁπλές γνῶμες, χωρίς ἐπιστημονική τεκμηρίωση, μιᾶς πολύ μακρινῆς ἐποχῆς.

Ἐπιπλέον, ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός στό ἴδιο ἔργο του ἔχει ἀφιερώσει εἰδικό κεφάλαιο μέ τόν τίτλο "*Περί τῆς γῆς και τῶν ἐξ αὐτῆς*" γιά νά μιλήσει γιά τή δημιουργία τοῦ κόσμου. Στό ἐν λόγω κεφάλαιο καθώς ἀναφέρει πώς ἡ γῆ εἶναι ἕνα ἀπό τά τέσσερα στοιχεῖα : ξηρό καί ψυχρό, βαρύ καί ἀκίνητο, πού ἔχουν δημιουργηθεῖ *ἐκ τοῦ μή ὄντος*, σημειώνει πώς *τή βαση καί τήν ἕδρα τῆς γῆς* κανείς δέν μπορεῖ νά τή βρεῖ. Κάποιοι ὑποστηρίζουν πώς θεμελιώθηκε πάνω στά νερά, ὅπως ὁ Δαυίδ, καί κάποιοι πάνω στόν ἀέρα. Πάντως, συνεχίζει ὁ Δαμασκηνός, ὅπου καί στηρίζεται ἡ γῆ ἐμεῖς δέν θά πρέπει νά χάνουμε τήν εὐλαβική ἀλήθεια πώς ὅλα συγκρατοῦνται καί συνέχονται μέ τή δύναμη τοῦ Κτίστη. Μᾶς τονίζει ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός πώς ἡ βάση τῆς γῆς εἶναι θέμα ἐξερευνήσεως ἀπό τούς ἀνθρώπους, ὄχι θέμα θεοπνευστίας. Ἄλλωστε, ὁ ἴδιος ὁ Δαμασκηνός σημειώνει πώς ἡ ἔκφραση *ἐπί θαλασσῶν ἐθεμελίωσεν αὐτήν*,[21] φανερώνει ἁπλῶς ὅτι τό νερό βρέχει τή γῆ ἀπό παντοῦ καί δέν εἶναι ἐπιστημονικό πόρισμα γιά τή βάση τῆς γῆς.[22] Ὅμως καί ὁ Ἰωάννης

μύρια γένη τῶν ἐμφερομένων τῷ ἀέρι πτηνῶν, ὧν ἀκατανόμαστά ἐστι τά πλεῖστα διά λεπτότητα, ἀλλ᾽ ἤδη καί μῦς καί βατράχους ἐξ᾽ αὐτῆς αναδίδωσιν· ὅπου γε περί Θήβας τάς Αἰγυπτίας, ἐπειδάν ὕσῃ λάβρος ἐν καύμασιν, εὐθύς αρουραίων μυῶν ἡ χώρα καταπληροῦται. Τάς δέ ἐγχέλεις οὐδέ ἄλλως ὁρῶμεν ἤ ἐκ τῆς ἰλύος συνισταμένας· ὧν οὔτε ᾠόν οὔτε τις ἄλλος τρόπος τήν διαδοχήν συνίστησιν, ἀλλ᾽ ἐκ τῆς γῆς ἐστιν αὐτοῖς ἡ γένεσις". Πρβλ. Νίκου Ματσούκα, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς φιλοσοφίας μέ παράρτημα τό σχολαστικισμό τοῦ Δυτικοῦ Μεσαιωνα*, εκδ. Βάνιας Θεσσαλονίκη 1994, σελ. 204 καί ἑξῆς.

21. *Ψαλμός 23, 2.*

22. Ἰωάννου Δαμακηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 24[1-15], σελ. 67:"Ἡ γῆ ἐν τῶν τεσσάρων στοιχείων ἐστί ξηρόν τε καί ψυχρόν καί βαρύ καί ακίνητον, ὑπό τοῦ Θεοῦ ἐκ τοῦ μή ὄντος εἰς τό εἶναι τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ παρηγμένον. *Εν ἀρχῇ*" γάρ, φησίν, "*ἐποίησεν ὁ Θεός τόν οὐρανόν καί τήν γῆν*". Ἧς τήν ἕδραν καί τήν βάσιν οὐδείς ἀνθρώπων εἰπεῖν δεδύνηται· οἱ μέν γάρ ἐπί ὑδάτων φασίν ἡδράσθαι καί πεπῆχθαι αὐτήν, ὥς φησιν ὁ θεῖος Δαυίδ. *Τῷ στερεώσαντι τήν γῆν ἐπί τῶν ὑδατων*", οἱ δέ ἐπί τοῦ

Δαμασκηνός, καί ὅταν ἀκόμα παρουσιάζει γνῶμες τῆς ἐποχῆς του, δέν παρουσιάζει ἐπιστημονικά πορίσματα καί ἀναλύσεις, ἀλλά θεωρητικά ἐπιστημονικές γνῶμες τῆς ἐποχῆς του, ὡς ἀφορμή καί βοήθημα, γιά νά μᾶς πεῖ πώς τά πάντα δημιουργήθηκαν *ἐκ τοῦ μή ὄντος* μέ τὸ πρόσταγμα τοῦ Δημιουργοῦ.

Εἶναι προφανές ὅτι στό σύγχρονο σχολεῖο μπορεῖ κάλλιστα νά γίνει διάλογος μεταξύ Θρησκευτικῶν μέ τά φιλολογικά, θεωρητικά μαθήματα, καθώς ἔχουν κοινή γλώσσα ἐπικοινωνίας μεταξύ τους, καί δέν μπορεῖ νά γίνει διάλογος τῶν ἐν λόγω μαθημάτων, τουλάχιστον σέ ἄμεσο ἐπίπεδο, μέ τή βιολογία καί τή φυσική, καθώς στούς θεολόγους ἡ δημιουργία καί ἐξέλιξη τοῦ κόσμου καί στούς φιλολόγους ἡ μή δημιουργία του, εἶναι κείμενο γραμμένο σέ χειρόγραφο (τό χειρόγραφο ἐνδιαφέρει τοῦ θεολόγους καί ὄχι ἡ ἐξέλιξη καί ἡ δημιουργία), ἐνῶ στούς Βιολόγους εἶναι καταγεγραμμένο στά πειράματα τῶν ἐργαστηρίων. Γι' αὐτό καί μεταξύ τους ὁ διάλογος εἶναι ἀτελέσφορος.

β. Τό Προπατορικό Ἁμάρτημα

Ἀναμφισβήτητα καί τό προπατορικό ἁμάρτημα εἶναι ἕνα ἀπό τά βασικά μαθήματα τῶν θρησκευτικῶν πού θά μποροῦσε κάλλιστα νά τεθεῖ στό πλαίσιο τῆς διαθεματικότητας. Σύμφωνα μέ τή διήγηση οἱ πρωτόπλαστοι στόν κῆπο μποροῦσαν νά δοκιμάσουν ἀπό ὅλους τούς καρπούς, ἐκτός ἀπό τό δέντρο τῆς γνώσεως τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ.[23] Τόν 8ο μ.Χ. αἰώνα ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός στήν προσπάθειά του νά ἑρμηνεύσει το ἐν λόγω κείμενο τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, σημείωσε ὅτι τό δέντρο τῆς γνώσεως τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ συμβολίζει τήν γνώση τῆς ἀνθρώπινης φύσης μας.[24] Αὐτή ἡ γνώση ὅμως εἶναι καλή γιά τούς τέλειους, ἀλλά κακή γιά τούς ἀτελέστερους,[25] ὅπως ἀκριβῶς ἡ πολύ καλή καί θρεπτική

ἀέρος. Ἄλλος δέ φησιν "*Ὁ ἑδράσας τήν γῆν ἐπ᾽ οὐδενός*". Καί πάλιν ὁ θεηγόρος Δαυίδ ὡς ἐκ προσώπου τοῦ δημιουργοῦ. "*Ἐγώ*",φησίν, "*ἐστερέωσα τούς στύλους αὐτῆς*", τήν συνεκτικήν αὐτῆς δύναμιν στύλους ὀνομάσας. Τό δέ "*ἐπί θαλασσῶν ἐθεμελίωσεν αὐτήν*" δηλοῖ τό πανταχόθεν περικεχύσθαι τῇ γῇ τήν τοῦ ὕδατος φύσιν. Κἄν οὖν ἐφ᾽ ἑαυτῆς, κἄν ἐπί ἀέρος, κἄν ἐπί ὑδάτων, κἄν ἐπ᾽ οὐδενός δῶμεν ἡδράσθαι αὐτήν, χρή μή ἀφίστασθαι τῆς εὐσεβοῦς ἐννοίας, ἀλλά πάντα ὁμοῦ συγκρατεῖσθαι, ὁμολογεῖν καί συνέχεσθαι τῇ δυνάμει τοῦ κτίσαντος".

23. *Γεν.* 2, 16-17.

24. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβής*, 25 $^{14-15}$, σελ. 71:" Ἐν μέσῳ τούτου ξύλον ζωῆς ὁ Θεός ἐφύτευσεν καί ξύλον τῆς γνώσεως.

25. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβής*, 25$^{17-19}$, σελ. 72: " . . . ἤ ὅτι δύναμιν ἐδίδου γνωστικήν τοῖς μεταλαμβάνουσι τῆς οἰκείας φύσεως, ὅπερ καλόν μέν τοῖς

στέρεη τροφή εἶναι κακή γιά τούς ἄρρωστους ἤ τά βρέφη πού ἔχουν ἀνάγκη ἀπό γάλα[26]. Ἄν ὁ Ἀδάμ καί ἡ Εὔα δοκίμαζαν ἐκείνη τή στιγμή, πού ἦταν ἀκόμα ἀτελεῖς, τόν καρπό τῆς γνώσεως τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ (κάτι πού τελικά ἔγινε δυστυχῶς), θά γνώριζαν τήν ἀνθρώπινη φύση τους, ἡ ὁποία ἀκόμα ἦταν κακή. Λόγω τῆς ὕλης, ἡ ὁποία εἶναι δυσκίνητη καί τρέπεται δύσκολα καί ἀργά, θά ἀποκτοῦσαν τήν τελειότητα σιγά - σιγά μέσα ἀπό πρόοδο καί ἐξέλιξη καί ὄχι αὐτόματα, ὅπως συνέβηκε μέ τούς ἀγγέλους. Τότε, ὅταν θά εἶχαν ἀποκτήσει τήν τελειότητα, θά μποροῦσαν νά δοκιμάσουν τόν καρπό καί νά γνωρίσουν τήν ἀνθρώπινη φύση τους, ἡ ὁποία θά εἶχε γίνει καλή, ἀφοῦ ἡ ἀνθρώπινη φύση, ἐφόσον μένει δεμένη μέ τόν χορηγό τῆς Ζωῆς, πού εἶναι ὁ Θεός, σιγά - σιγά ἐξελίσσεται, θεραπεύεται καί τελειώνεται. Ὅ,τι ἰσχύει γιά τήν τελειότητα καί τή θέωση, ἀκριβῶς τό ἴδιο ἰσχύει γιά τήν πτώση καί τήν καταστροφή. Ὅπως μία μέρα θά ἐρχόταν ἡ τελειότητα, μέ τόν ἴδιο τρόπο θά ἔκαναν τήν ἐμφάνισή τους μία μέρα ἡ πτώση καί ἡ καταστροφή. Οἱ πρωτόπλαστοι "θά" ἔβλεπαν μία μέρα τά ἀποτελέσματα τῆς ἀπομακρύνσεώς τους ἀπό τήν πηγή τῆς Ζωῆς. Δέν ἦταν δυνατόν νά φανοῦν ἀμέσως λόγω τῆς δυσκινησίας πού χαρακτηρίζει τήν ὕλη. Γι᾽ αὐτό ἀμέσως μετά τήν πτώση ὁ Θεός λέγει πώς ἡ Εὔα ἀπό ἐδῶ καί στό ἑξῆς μέ πόνους "θά" γεννοῦσε τά παιδιά της, ὁ Ἀδάμ μέ ἱδρώτα "θά" ἔβγαζε τό ψωμί του, ὁ Κάιν "θά" σκότωνε τόν Ἄβελ. Ἡ μελλοντική ἐμφάνιση τῆς πτώσεως καί τῆς καταστροφῆς εἶναι ἐμφανέστατη[27].

Ἀντιθέτως ἡ ἀγγελική φύση (ἐπειδή μετέχει μόνο στόν νοητό

τελείοις κακόν δέ τοῖς ἀτελεστέροις".

26. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβής*, 25[19-20], σελ. 72:" . . . ἔτι καί τήν αἴσθησιν λιχνοτέροις, ὥσπερ στερεά τροφή τοῖς ἔτι δεομένοις γάλακτος".

27. Τό προπατορικό ἁμάρτημα κατά τήν ὀρθόδοξη θεολογία εἶναι ἁπλῶς ἕνα κεντρικό τραγικό ἐπεισόδιο μέσα στήν ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ μετέπειτα βυζαντινή θεολογία τό ἀναπτύσσει διεξοδικῶς, γιατί δείχνει πολύ καθαρά τήν πτώση καί τήν τραγωδία τοῦ ἀνθρώπου. Βλ. Νίκου Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία* Β' τόμος, σελ. 203: "Δέν δυσκολεύεται (*ἐνν. ὁ βυζαντινός Θεολόγος*) νά θεωρήσει τό προπατορικό ἁμάρτημα ὡς κεντρικό γεγονός τῆς ἱστορίας, ἀλλά ὄχι τό ἴδιο τό κέντρο τῆς δημιουργίας καί τῆς ἀπολύτρωσης. Ἁπλούστατα ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι μονάχα ἕνα κεντρικό ἐπεισόδιο τῆς ἱστορίας τῆς θείας οἰκονομίας καί ἐξηγεῖται μέ τίς παραπάνω προϋποθέσεις τῆς δημιουργίας (*τίς ἔχει ἀναφέρει ὁ Ν. Ματσούκας στά προηγούμενα κεφάλαια τοῦ ἔργου*) ἀπό τό μή ὄν, καί ἑπομένως τῆς ἀναγκαιότητας γιά μετοχή τοῦ ἤ ὄντος στό ὄν, γιά νά εἶναι καί νά ὑπάρχει ὡς ὄν", 2004: "Καί δίχως τό προπατορικό ἁμάρτημα ὑπῆρχε ἡ ἴδια ἡ ἀναγκαιότητα νά γίνει ἡ τελειωτική πορεία, καί φυσικά νά πλησιάσει ὁ Θεός τόν ἄνθρωπο. Γι᾽ αὐτό, ἐνῶ οἱ ἀνατολικοί πατέρες δέν συζητοῦν τά κίνητρα τῆς ἐνανθρώπησης (γιατί κατά τή θεολογία τους ἦταν φανερά),

κόσμο) μετά τήν πτώση της ἀμέσως ἔχασε τόν ἁγιασμό - ἡ ἀναφορά γίνεται σαφῶς γιά τόν ἑωσφόρο - καί ἀμέσως κέρδισαν τόν ἁγιασμό οἱ ἄγγελοι πού παρέμειναν στό καλό. Καί στούς ἀγγέλους ὑπάρχει φυσικά ἡ ἐξέλιξη, ἐφόσον μόνο ὁ ἄκτιστος τριαδικός Θεός εἶναι ἄτρεπτος καί δέν ἐξελίσσεται, ὅμως δέν ὑπάρχει ἡ ἐξέλιξη στό βαθμό πού παρατηρεῖται σέ ἐμᾶς[28] πού ἔχουμε καί τήν ὕλη. Οἱ πρωτόπλαστοι ἔπρεπε α) νά ἀποδεχτοῦν τά ὅρια τῆς

ἔμμεσα προκύπτει πῶς ἡ ἐνανθρώπηση ἦταν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, ἀνεξάρτητη ἀπό τό προπατορικό ἁμάρτημα. Εἶναι ἡ πλήρωση τῆς πορείας τῆς θείας οἰκονομίας". Πρβλ. ἐπίσης Γεωργίου Μαρτζέλου, *Τό προπατορικό ἁμάρτημα κατά τήν ὀρθόδοξη παράδοση*, δημοσιευμένο στό *Ὀρθόδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός (μελετήματα δογματικῆς θεολογίας) Γ'*, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ Θεσσαλονίκη 2007, σελ. 28: "Κατ᾽ αὐτή λοιπόν τήν ἠθικοπνευματική πορεία ἀπό τό "κατ᾽ εἰκόνα"στό "καθ᾽ ὁμοίωσιν" ἐπισυνέβη κατά τήν ὀρθόδοξη παράδοση ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία καίτοι ἀνέτρεψε τό ἀρχικό σχέδιο τοῦ Θεοῦ καί συνιστᾶ ὁπωσδήποτε γιά τόν ἄνθρωπο ἕνα τραγικό γεγονός, δέν ἀποτελεῖ γι᾽ αὐτήν παρά μόνο ἕνα ἐπεισόδιο μέσα στήν ὅλη ἱστορία τῆς Θείας Οἰκονομίας καί τίποτε περισσότερο". Πρέπει νά σημειώσουμε, στό παρόν σημεῖο,πώς καί ὁ Γ. Μαρτζέλος, ὅπως καί ὁ Ν. Ματσούκας σύμφωνα μέ τήν προηγούμενη ἀναφορά μας, θεωρεῖ ὡς βασική προϋπόθεση γιά τήν ἀνάπτυξη τῆς διδασκαλίας τῶν Βυζαντινῶν Πατέρων περί προπατορικοῦ ἁμαρτήματος τή σχέση Θεοῦ κόσμου. Μόνο "ὁ Θεός εἶναι κατά φύσιν ἄκτιστος, ἄτρεπτος καί ἀθάνατος, ἐνῶ ὁ κόσμος εἶναι κτιστός καί τρεπτός, προελθών στό εἶναι "ἐξ οὐκ ὄντων" διά τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ. Ἤδη ἡ προέλευσή του ἀπό τό μή ὄν στό εἶναι συνιστᾶ τροπή καί ἀλλοίωση, πρᾶγμα πού τόν κάνει νά ρέπει διαρκῶς στό μηδέν, ἀπ᾽ τό ὁποῖο προῆλθε. Γιά τό λόγο αὐτό, προκειμένου νά παραμείνει στό εἶναι, εἶναι ἀναγκαία ἡ ἐξάρτησή του, ἀπό τή συνεκτική ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ. Διαφορετικά θά ἐπιστρέψει καί πάλι στό μηδέν καί τήν ἀνυπαρξία": Γεωργίου Μαρτζέλου, *Τό προπατορικό ἁμάρτημα*, σελ. 21-22.

28. Γιά τή δογματική ἐπιστήμη, *ἐξέλιξη* ἔχουν ὅλα τά κτιστά ὄντα, καθώς *ἄτρεπτος*, δηλαδή αὐτός πού δέν ὑπόκειται σέ ἐξέλιξη, εἶναι μόνο ὁ Τριαδικός Θεός. Ὅμως, ἐπειδή μεταξύ τῶν κτιστῶν ὄντων ὑπάρχουν διαβαθμίσεις, μποροῦμε νά ποῦμε πῶς οἱ ἄγγελοι καί ὁ διάβολος εἶναι ἄτρεπτοι (στερεώθηκαν δηλαδή στό καλό ἤ στό κακό ἀντιστοίχως) σέ σύγκριση μέ τόν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος, πρός τό παρόν, τρέπεται πιό εὔκολα ἀπό τά νοητά ὄντα. Μετά τό θάνατό του, καί τό χωρισμό τῆς ψυχῆς καί τοῦ σώματος, καί ὁ ἄνθρωπος τρέπεται πολύ πιό δύσκολα ἀπό τούς *ζωντανούς* πού ἔχουν ἀκόμα καί τό σῶμα τους. Ἑπομένως καί ὁ ἄνθρωπος ἀλλά καί οἱ ἄγγελοι σέ σύγκριση μέ τό Θεό ὑπόκεινται σέ ἐξέλιξη καί τροπή. Βλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 41[1-2], σελ. 98: "Πᾶν γάρ γενητόν καί τρεπτόν ἐστιν". Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατά Μανιχαίων* 24[24-26], σελ. 365: "Τροπή γάρ ἐστί τό ἐκ τοῦ μή ὄντος εἰς τό εἶναι ἐλθεῖν. Ὧν δέ τό εἶναι ἀπό τροπῆς ἤρξατο, τρεπτά πάντως καί ἀλλοιωτά"· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατά Μανιχαίων*, 68[44-46], σελ. 387: "Τό ἄναρχον ἄτρεπτον, τροπή γάρ ἐστι τό μή πρότερον ὄντα ὕστερον

φύσης τους. Αὐτό θά πεῖ πώς ἡ ζωή εἶναι δῶρο καί δέν ἔχουμε τό δικαίωμα ἐπιλογῆς της, ἄν θά μᾶς χαριστεῖ ἤ ὄχι καί, β) ἔπρεπε νά συνειδητοποιήσουν πώς θά ἀποκτοῦσαν τήν πλήρη θεραπεία καί τελείωση, ἄν ἔμεναν δεμένοι μέ τό Θεό, μία μέρα, προοδευτικά - καθώς ὅλη ἡ δημιουργία συνεχῶς ἐξελίσσεται καί προοδεύει - ὅταν ἡ φύση τους θά εἶχε τελειωθεῖ, θά εἶχε γίνει καλή. Σέ καμία περίπτωση ἀμέσως, ὅπως πίστεψαν.

Πράγματι ὁ ἄνθρωπος στή ζωή του ἔχει ὅρια, γιατί ἡ δημιουργία εἶναι δῶρο καί πολύ λίγα πράγματα μπορεῖ νά διαλέξει, ἐνῶ γιά τά σημαντικότερα πράγματα τῆς ζωῆς του δέν ἔχει περιθώριο τῆς ἐπιλογῆς. Γιά παράδειγμα δέν μπορεῖ νά διαλέξει τήν ἐθνικότητα στήν ὁποία ἀνήκει, τό φύλο (ἄνδρας ἤ γυναίκα) τό ὁποῖο ἔχει, τούς γονεῖς του, τά ἀδέρφια του, τήν οἰκογενειακή του καταγωγή του, τίς συνθῆκες στίς ὁποῖες θά μεγαλώσει καί θά ἀνατραφεῖ. Ἀκόμα καί τά παιδιά του δέν μπορεῖ νά διαλέξει ὁ ἄνθρωπος, καθώς μονάχα συνεργεῖ στό νά κάνει παιδιά. Σέ πολύ μικρό βαθμό μπορεῖ νά καθορίσει τήν προσωπικότητα καί τόν χαρακτήρα πού θά ἀποκτήσουν τά παιδιά του ὅταν θά γεννηθοῦν ἤ ἄν θά εἶναι πλήρως ὑγιῆ. Ἀκόμα καί αὐτά πού φαίνεται ὅτι μπορεῖ νά διαλέξει

γενέσθαι. Ὧν δέ τό εἶναι ἀπό τροπῆς, τρεπτά εἰσι φύσει· ὧν δέ εἶναι οὐκ ἀπό τροπῆς ἤρξατο, ἀλλ᾽ ἄναρχον, ἄτρεπτα φύσει". Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατά Μανιχαίων, διάλογος* 31[42-44], σελ. 370: "Ἀγαθός οὖν ὤν ὁ Θεός καί ἀΐδιος οὐχ ὑπομένει τροπήν, ἀλλ᾽ ἀεί ἀγαθός ἐστί καί, ἅ δέ ποιεῖ, ἀγαθά ἐστιν". Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατά Μανιχαίων* 24[26-28], σελ. 365: "Τρεπτή οὖν οὖσα ἡ ὕλη τῷ θείῳ προστάγματι ζωοῦται καί φθείρεται καί πάλιν ζωοῦται, ὥστε οὐχ ἡ φθορά δημιουργεῖ γένεσιν, ἀλλά τό θεῖον πρόσταγμα ζωοῖ καί γενεσιουργεῖ". Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβής*, 26[2-5], σελ. 75: "Οὕτω μέν οὖν τήν νοητήν οὐσίαν ὑπεστήσατο ὁ Θεός, ἀγγέλους φημί καί πάντα τά κατ᾽ οὐρανόν τάγματα-ταῦτα γάρ ἀριδήλως νοεράς ἐστι καί ἀσωμάτου φύσεως. "ἀσωμάτου"δε φημί συγκρινομένης πρός τήν τῆς ὕλης ταχύτητα. Μόνον γάρ ὄντως τό θεῖον ἄυλόν τε καί ἀσώματον"· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 41[23-24] σελ. 99: "Χρή δε γινώσκειν, ὅτι καί οἱ ἄγγελοι λογικοί ὄντες αὐτεξούσιοι ὑπάρχουσι καί ὡς κτιστοί καί τρεπτοί". Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατά Μανιχαίων διάλογος*, 24[24-26], σελ. 365: "Τροπή γάρ ἐστί τό ἐκ τοῦ μή ὄντος εἰς τό εἶναι ἐλθεῖν· ὧν δε τό εἶναι ἀπό τροπῆς ἤρξατο, τρεπτά πάντως καί ἀλλοιωτά"· Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατά Μανιχαίων*, 68[44-46], σελ. 387: "Τό ἄναρχον ἄτρεπτον, τροπή γάρ ἐστί τό μή πρότερον ὄντα ὕστερον γενέσθαι. Ὧν δέ τό εἶναι ἀπό τροπῆς, τρεπτά εἰσι φύσει · ὧν δε εἶναι οὐκ ἀπό τροπῆς ἤρξατο ἀλλ᾽ ἄναρχον, ἄτρεπτα φύσει". Πρβλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου"*, PG 44, 184C:"Συνομολογεῖται γάρ παντῆ τε καί πάντως τήν μέν ἄκτιστον φύσιν καί ἄτρεπτον εἶναι καί ἀεί ὡσαύτως ἔχειν, τήν δέ κτιστήν ἀδύνατον ἄνευ ἀλλοιώσεως συστῆναι. Αὐτή γάρ ἡ ἐκ τοῦ μή ὄντος εἰς τό εἶναι πάροδος κίνησις τι ἐστί καί ἀλλοίωσις τοῦ μή ὄντος εἰς τό εἶναι κατά τό θεῖον βούλημα μεθισταμένου".

ὁ ἄνθρωπος τελικά δέν εἶναι ἐξολοκλήρου στήν κυριότητά του. Ἐνῶ ἐκφράζει σέ γόνιμη ἡλικία τήν ἐπιθυμία νά ἀκολουθήσει ἕνα ἐπάγγελμα, π.χ. αὐτό τοῦ γιατροῦ, ἀκριβῶς ἐπειδή βρίσκεται μέσα στά ὅρια τῆς κτιστῆς φύσης - τά ὁποῖα ποτέ δέν ξεπερνιοῦνται, ὅπως πίστεψαν λανθασμένα ὁ Ἀδάμ καί ἡ Εὔα, ἀλλά ζωοποιοῦνται, ἁγιάζονται καί τελειώνονται - μπορεῖ νά ἔρθουν πολλοί παράγοντες πού τελικά νά ἐμποδίσουν τήν πραγματοποίηση τοῦ ἀρχικοῦ του ὀνείρου : μιά δική του φυσική ἀνεπάρκεια, ἕνα οἰκογενειακό οἰκονομικό πρόβλημα, ἕνας θάνατος στενοῦ συγγενικοῦ προσώπου σέ κρίσιμη γιά τίς σπουδές του στιγμή, τά ὁποία δύνανται πολύ εὔκολα νά σταματήσουν μία λαμπρή πορεία. Αὐτό ἀκριβῶς σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος βρίσκεται μέσα στά ὅρια τῆς κτιστῆς φύσεώς του. Ἡ ζωή τοῦ δημιουργημένου ἀνθρώπου προοδεύει, τελειώνεται, ἁγιάζεται, θεώνεται, ὅμως πάντοτε παραμένει κτιστή, διατηρεῖ τά ὅριά της. Μπορεῖ νά θεωθεῖ κατά χάρη καί νά γίνει ἄκτιστη κατά χάρη ποτέ ὅμως κατά φύση, δίπλα στήν ἄκτιστη Ἁγία Τριάδα, ἡ ὁποία ἀπό τή φύση της δέν ἔχει ὅρια, εἶναι ἀΐδιος καί μή πεπερασμένη.

Ἡ διήγηση τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος καθώς μιλᾶ τόσο γλαφυρά γιά τά ὅρια καί τήν τραγικότητα τοῦ ἀνθρώπου, μπορεῖ καί αὐτή νά ἀποτελέσει κάλλιστα θέμα διαθεματικότητας μέ τά μαθήματα τῶν ἀρχαίων ἑλληνικῶν ἤ τῆς ἔκθεσης. Οἱ μεγάλοι φιλόσοφοι τῆς ἀρχαιότητας προσπάθησαν νά θέσουν τά ὅρια καί τή ματαιότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Οἱ τραγωδίες τῶν μεγάλων μας τραγικῶν πού μιλοῦν τόσο γλαφυρά γιά τήν τραγωδία τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ἡ σύλληψη τοῦ Πλάτωνα πώς οἱ ψυχές ἔπεσαν ἀπό τόν κόσμο τῶν Ἰδεῶν μέσα στὰ σώματα καί ἀναμένουν τή στιγμή γιά νά γυρίσουν κάποια μέρα στή φωτεινή πατρίδα, ἡ *ἐνδελέχεια* τοῦ Ἀριστοτέλη πού ὁδηγεῖ ἀπό τή βάση, τίς πρῶτες οὐσίες, στήν ἀκινησία τοῦ πρώτου ἀκίνητου κινοῦντος, ἡ διδασκαλία τοῦ Πλωτίνου γιά τό Ἕν ἤ τοῦ Πυθαγόρα γιά τούς ἀριθμούς[29] ἤ τά Ὁμηρικά ἔπη, θέλουν ἀπό τήν πλευρά τους νά ἐξηγήσουν καί νά σοφιστοῦν πάνω στά ὅρια τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Σέ αὐτόν τό διάλογο θρησκευτικῶν καί φιλολογικῶν μαθημάτων τά Θρησκευτικά κατέχουν καί πάλι μία ὑπεροχή. Ἡ Παλαιά Διαθήκη ὄχι μόνο τονίζει ἔντονα τήν ματαιότητα (τό περιώνυμο ματαιότης *ματαιοτήτων τά πάντα ματαιότης μήν* ξεχνοῦμε πώς εἶναι

---

29. Νίκου Ματσούκα, *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, σελ. 171 - 173, 199 - 201, 249 - 252, 117 - 119.

30. Ἡ περιβόητη αὐτή ἔκφραση ἔχει ἀκριβῶς ἑξῆς : "Ματαιότης ματαιοτήτων, εἶπεν ὁ ἐκκλησιαστής, ματαιότης ματαιοτήτων, τά πάντα ματαιότητης", Ἐκκλησιαστής 1, 2.

γραμμένο στό βιβλίο τοῦ Ἐκκλησιαστῆ τῆς Π.Δ.[30]) καί τή θεραπεία της ἀπό τήν ἐνανθρώπηση τοῦ Κυρίου, ἀλλά τό περιεχόμενο της εἶναι καί παγκοσμίως γνωστό σέ ὅλους τούς λαούς τῆς γῆς. Πολύ λίγοι γνωρίζουν σήμερα (ἐκτός βέβαια τῶν εἰδικῶν ἐπιστημόνων) τούς ἀριθμούς τοῦ Πυθαγόρα ἤ τίς τρεῖς ἀνώτερες ἐπιστῆμες τοῦ Ἀριστοτέλη ἤ τόν κόσμο τῶν Ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνα. Δέν ὑπάρχει ὅμως ἄνθρωπος σέ ὅλη τή γῆ πού δέν γνωρίζει τόν Ἀδάμ, τήν Εὔα, τόν κῆπο Ἀνατολικά τῆς Ἐδέμ, τόν καρπό καί τό φίδι. Καί σέ αὐτό τό ζήτημα διαθεματικότητας, δηλαδή τά ὅρια καί τήν τραγικότητα τοῦ ἀνθρώπου, τά Θρησκευτικά μποροῦν νά βγοῦν κερδισμένα, ἀρκεῖ νά ὑπάρχει φυσικά λιπαρή θεολογική γνώση.

γ. Ἐκκλησία

Καί τό περιεχόμενου τοῦ ὅρου ἐκκλησία θά μποροῦσε νά γίνει λαμπρό ἀντικείμενο διαθεματικότητας μέ ἄλλα σχολικά μαθήματα. Ὁ λόγος εἶναι ἁπλός. Ἡ λειτουργική ζωή τῆς ἐκκλησίας, στό κέντρο τῆς ὁποίας βρίσκεται ἡ θεία λειτουργία, α) ἐνσωμάτωσε ζωντανά τήν Παλαιά καί τήν Καινή Διαθήκη καί β) δέν σταμάτησε ποτέ νά τελεῖται. Ἀντιθέτως ἡ ἀρχαία τραγωδία πού ἐνσωμάτωσε ζωντανά στοιχεῖα τῆς ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας καί τοῦ κλασικοῦ πολιτισμοῦ, ἔπαψε νά τελεῖται γιά μεγάλα χρονικά διαστήματα, μέ ἀποτέλεσμα σήμερα νά παίζονται ἀρχαῖες τραγωδίες μιά δυό τρεῖς φορές τό χρόνο, ἔντονα ἀλλαγμένες ἀπό τήν ἀρχαία τους μορφή,[31] πού ἐνδιαφέρουν ἐλάχιστους. Ὁ λαός δέν μετέχει σύσσωμος σ᾿ αὐτές ὅπως στήν ἀρχαιότητα. Ἡ θεία λειτουργία μέ ὅλη τή συναφή λειτουργική ζωή τελεῖται τουλάχιστον κάθε Κυριακή (σέ πολλές ἐνορίες καί μοναστήρια πολύ πιό συχνά) μέ πλήρη συμμετοχή ὅλου τοῦ λαοῦ. Ἀκόμα καί οἱ ἐκκλησιαστικά ἀδιάφοροι ἔχουν παρακολουθήσει κάποιες φορές στή ζωή τους τά μυστήρια τῆς ἐκκλησίας, καθώς ὅλα περνοῦν ἀπό τήν ἐκκλησία (γέννηση, σαραντισμός, γάμος, θάνατος), ἀλλά καί τά πάντα (οἱ πέτρες, τά ἄψυχα ἀντικείμενα, τά ζῶα καί τά φυτά) στήν Ἐκκλησία ἁγιάζονται.[32]

Εἶναι χαρακτηριστικό πώς ἕνας ἀπό τούς καλύτερους μεταφραστές καί ἑρμηνευτές τοῦ Ἀριστοφάνη, ὁ Θρασύβουλος Σταύρου, γράφει τά ἑξῆς σέ εἰσαγωγικό του σημείωμα γιά τή

---

31. Δέν ὑπάρχουν γιά παράδειγμα οἱ κοθόρνοι καί τά προσωπεῖα τῶν ἠθοποιῶν τοῦ ἀρχαίου δράματος.

32. Νίκου Ματσούκα, *Τό μέλλον τῆς θεολογίας ὡς ἀνθρωπιστικῆς ἐπιστήμης, δημοσιευμένο στό Μυστήριον ἐπί τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων καί ἄλλα μελετήματα*, Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1992, σελ. 97. Τοῦ ἴδιου *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία* Β, Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1996, σελ. 181.

μετάφρασή του στόν Ἀριστοφάνη : "Τίποτα ὅμως δέν καταλαβαίνει ὁ σημερινός θεατής - ἀντίθετα πρός τόν σύγχρονο τοῦ Ἀριστοφάνη Ἀθηναῖο - οὔτε παίρνει μυρωδιά πού βρίσκεται τό ἀστεῖο, ὅταν ἀκούει νά πειράζουν σύντομα, στά πεταχτά κάποιο ἄγνωστο γι᾽ αὐτόν πρόσωπο τῆς τότε Ἀθήνας, ἕνα Ἀντίμαχο, ἕναν Κλεώνυμο, ἕναν Ἀριφράδη, ἕναν Κλεισθένη, ἕνα Θέωρο, ἕναν Κλειγένη· ἕνας ὑπαινιγμός γιά τά τρωτά τους προκαλοῦσε ἄμεσα τό γέλιο στούς συγχρόνους τους πού τούς ἤξεραν, ἀργότερα ὅμως κι αὐτοί καί πλῆθος ἄλλοι, πού μᾶς λέει τά ὀνόματά τους ὁ Ἀριστοφάνης, ἐξαφανίστηκαν μέσα στήν ὁμίχλη τῆς λήθης".[33] Πράγματι τά μόνα ὀνόματα πού γνωρίζουν σήμερα οἱ περισσότεροι Ἕλληνες με ἀπό τόν κλασικό πολιτισμό εἶναι Σωκράτης, Πλάτων, Ἀριστοτέλης, χωρίς νά ξέρει ὁ λαός κάποιο περιστατικό ἀπό τή ζωή τοῦ Πλάτωνα καί τοῦ Ἀριστοτέλη.

Προφανέστατα δέν συμβαίνει τό ἴδιο μέ τήν Ἁγία Γραφή καί τήν κατοπινή βυζαντινή θεολογία. Καί μόνο ἡ λέξη Ἀδάμ εἶναι ἀρκετή γιά νά καταλάβουν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, καί ὅλοι οἱ μαθητές, ποιόν ἐννοοῦμε. Οἱ λέξεις Ἀβραάμ, Σάρα, Ρεββέκα, παράδεισος, Γολγοθάς, 30 ἀργύρια - ἀκόμα καί τό νόμισμα τῆς ἐποχῆς ἐκείνης, - Σαμψών, Δαλιδά εἶναι γνωστά σέ ὅλους, χωρίς νά ἔχουν διαβάσει ποτέ τήν Παλαιά ἤ τήν Καινή Διαθήκη. Γνωστά ἐπίσης εἶναι καί πολλά περιστατικά ἀπό τή ζωή τους, τά ὁποῖα χρησιμοποιεῖ μέχρι σήμερα ὁ λαός, χωρίς νά εἶναι ἐπιστήμων μελετητής τῶν βιβλικῶν χειρογράφων, γιά νά δώσει πρακτικά παραδείγματα. Μία γυναίκα πού τεκνοποιεῖ σέ μεγάλη ἡλικία, ταυτίζεται πολύ εὔκολα συνειρμικά ἀπό τούς σημερινούς ἀνθρώπους μέ τή Σάρα, ἕνα πρόσωπο πού ὑπό κανονικές συνθῆκες δέν ὑπῆρχε λόγος νά τό γνωρίζει κάποιος. Μία ἠθική ἐκτροπή, μέ τά Σόδομα καί τά Γόμορα, δύο πόλεις πού καταστράφηκαν πρίν χιλιάδες χρόνια.

Ὅμως καί πολλές ἐκφράσεις τῆς Ἁγίας Γραφῆς εἶναι σήμερα διάσημες, χάρη στή συνεχή λειτουργική ζωή τῆς ἐκκλησίας. Κατά τά γεγονότα πού ἀναφέρονται στόν προφήτη Ἠλία, ὅταν οἱ ἱερεῖς τοῦ Βάαλ παρακαλοῦσαν τό Θεό τους νά στείλει φωτιά καί δέν ὑπῆρχε καμία ἀπόκριση, τό βιβλικό κείμενο γράφει πώς ἀπό τόν οὐρανό δέν ἀκουγόταν : *οὔτε φωνή, οὔτε ἀκρόασις*. Δεκάδες ἐκφράσεις ὅπως : *"σιγή ἰχθύος"*, *ἀποθανέτω ἡ ψυχή μου μετά τῶν ἀλλοφύλων*, ἡ τελευταία τοῦ Σαμψών, *"Ματαιότης ματαιοτήτων τά πάντα*

---

33. Θρασύβουλου Σταύρου, *Οἱ κωμωδίες τοῦ Ἀριστοφάνη* (μετάφραση), Βιβλιοπωλεῖον τῆς Ἑστίας, Ι. Δ. Κολλάρου καί ΣΙΑ Α. Ε. 1991, σελ. 9 - 10.

34. Οἱ θεολόγοι καθηγητές τῆς Μέσης Ἐκπαίδευσης μποροῦν κάλλιστα νά ἐκμεταλλευτοῦν τήν ἐν λόγω περιβόητη ἔκφραση (βλ. τήν 31η ὑποσημείωσή μας), καθώς εἶναι τόσο γνωστή, καί νά οἰκοδομήσουν τή διδασκαλία τους ἀλλά καί τό

ματαιότης", πού ὑπάρχει στό προοίμιο τοῦ Ἐκκλησιαστῆ[34], γίναμε *"Σόδομα καί Γόμορα"*, *"φωνή βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ"*, τόν πέρασε *"γενιές δεκατέσσερις"*, *"Ἰώβια ὑπομονή"*, ἔμεινε *"στήλη ἅλατος"*[35], ἡ πασίγνωστη ἔκφραση τῆς νεκρώσιμης ἀκολουθίας *"θρηνῶ καί ὀδύρομαι ὅταν ἐννοήσω τόν θάνατον, καί ἴδω ἐν τοῖς τάφοις κειμένην τήν κατ' εἰκόνα Θεοῦ..."*[36], κτλ. κτλ.", εἶναι πολύ γνωστές ἀπό τόν λαό, ἀκόμα καί ἀπό αὐτούς πού εἶναι ἀπόφοιτοι τοῦ δημοτικοῦ ἤ ἀναλφάβητοι, γιατί τίς προσέλαβε καί τίς ἔσωσε ζωντανά ἡ λατρεία τῆς Ἐκκλησίας - τίς ἔκανε ὕμνο, κοντάκιο, πανηγύρι, λιτανεία, εἰκονογραφία, ψηφιδωτό -, ἡ ὁποία δέν σταμάτησε ποτέ νά τελεῖται, ἐδῶ καί δύο χιλιάδες χρόνια. Ἄν σταματοῦσε, θά εἴχαμε καί ἐδῶ τό ἴδιο πρόβλημα τῆς διακοπῆς τῆς ἀρχαίας τραγωδίας. Ἡ ἀδιάκοπη θεία λειτουργία, ὄχι μόνο ἔσωσε τή ἑλληνική γλῶσσα καί τόν ἑλληνισμό στά 400 χρόνια δουλείας - αὐτό ἀκριβῶς εἶναι τό κρυφό σχολειό - ἀλλά καί δίδαξε ζωντανά μέσω τῆς λατρείας της, ὁλόκληρη τή δογματική διδασκαλία (οἱ πάντες γνωρίζουν σήμερα τά πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος ἤ ὅτι ὁ Χριστός ἦταν Θεάνθρωπος, ἤ ὅτι ἡ Παναγία εἶναι Θεοτόκος). Αὐτή ἡ συνεχής παρουσία τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας ἀπό τήν Ἐκκλησία δέν εἶναι ἄμοιρη τοῦ θεολογικοῦ της περιεχομένου, καθώς οἱ προαναφερθεῖσες σύγχρονες καθημερινές φράσεις τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ ἔχουν καθαρά βιβλικό περιεχόμενο. Ἡ ἑλληνική γλώσσα στό Βυζάντιο ἔντυσε τή δογματική διδασκαλία καί δέθηκε λειτουργικά μαζί της.

Νομίζουμε πώς καί τό παρόν σημεῖο εἶναι πρόσφορο γιά μία

διάλογό τους μέ ἄλλα μαθήματα, σχετικά μέ τή ματαιότητα, τή θνητότητα, τήν τρεπτότητα καί τή σχετικότητα αὐτοῦ τοῦ κόσμου. Στό σημεῖο αὐτο γόνιμη καί ἄκρως οἰκοδομητική θά εἶναι καί ἡ βοήθεια σύνολης τῆς βυζαντινῆς θεολογιας, πού μέ τή διδασκαλία της γιά τό κτιστό καί τό ἄκτιστο καί τή δημιουργία ἐκ τοῦ μη ὀντος, κάνει τόσο ἔντονα λόγο γιά τή ματαιότητα, τή θνητότητα, τὴν τρεπτοτητα και τή σχετικότητα αὐτοῦ τοῦ κόσμου.

35. Ἀπό τή γνωστή βιβλική μέ τή γυναίκα τοῦ Λώτ ἀμέσως μετά τήν καταστροφή τῶν Σοδόμων καί τῶν Γομόρρων, ἡ ὁποία γύρισε και κοίταξε τις δυο πόλεις κατεστρεμμένες ἀπό τό θειάφι καί τή φωτιά πού ἔριξε ὁ Θεος. Βλ. *Γεν.* 19, 25 - 26.

36. Βλ. Νίκου Ματσούκα, *Μυστήριον ἐπί των ἱερῶς κεκοιμημενων*, δημοσιευμενο στό συλλογικό τόμο *Μυστήριον ἐπί τῶν ἱερῶς κεκοιμημενων και ἄλλα μελετηματα*, εκδ. Π. Πουρναρᾶ Θεσσαλονίκη 1992, σελ. 29 - 30. Καί ἡ ἐν λόγω πασιγνωστη ἐκφραση μπορεῖ νά γίνει ἄριστη ἀφορμή γιά τόν καθηγητή θεολογο καί να κανει διαλογο με τούς συναδέρφους του φιλολόγους καί φιλοσόφους για τή ζωή και τα θανατο, αλλα καί νά διδάξει μέ ἐπάρκεια τά ἰδιόμελα τῆς νεκρώσιμης ἀκολουθιας που ακουγονται στήν ὀρθόδοξη ἐκκλησία καί παράδοση καί εἶναι ἄρρηκτα δεμενα με τη δογματικη διδασκαλία.

διαθεματική προσέγγιση τοῦ μαθήματος τῶν Θρησκευτικῶν μέ τό μάθημα τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας, καθώς ἡ λειτουργική ζωή τῆς ἐκκλησίας ἔσωσε τή γλώσσα στά 400 χρόνια δουλείας, τῆς ἱστορίας ἤ τῆς Εἰσαγωγῆς στό Δίκαιο καί τῆς Ἀγωγῆς τοῦ πολίτη. Ἡ προμετωπίδα τοῦ Συντάγματός μας, ὅπως καί τοῦ μαρτυρικοῦ ἐκείνου τοῦ 1827 στήν Τροιζήνα : "Εἰς τό ὄνομα τῆς Ἁγίας καί ὁμοουσίου καί ἀδιαιρέτου Τριάδος", γράφτηκε ἀκριβῶς γιατί ἡ Ἐκκλησία ἔσωσε τή γλώσσα καί τόν ἑλληνικό τρόπο ζωῆς κατά τά 400 χρόνια σκλαβιᾶς μέχρι ἐκείνη τή μέρα τῆς καταρτίσεως τοῦ πρώτου μαρτυρικοῦ Συντάγματος. Ἀλλά καί ἡ ἑλληνική γλώσσα ἔχει νά μάθει πολλά ἀπό τούς θεολόγους καθώς ἡ συνέχεια τῆς γλώσσας τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων φιλοσόφων, τῆς κλασικῆς περιόδου, εἶναι ἡ ἑλληνιστική κοινή τῶν Εὐαγγελίων, στά ὁποῖα βρίσκεται, μέ παραβολικό τρόπο διατυπωμένη, ὁλόκληρη ἡ δογματική διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας.

Μέ τίς τρεῖς προαναφερθεῖσες πτυχές Δημιουργία, προπατορικό ἁμάρτημα καί ἐκκλησία, θελήσαμε ἁπλῶς νά τονίσουμε πώς τά ὅρια τῆς ἀνθρώπινης φύσης καί ὅλης τῆς ἄλογης δημιουργίας μποροῦν νά ἀποτελέσουν σπουδαία ἀντικείμενα διαθεματικότητας, καθώς ἡ ἐκκλησία φρόντισε ὄχι μόνο νά ἀφήσει γραπτά κείμενα, πού μιλοῦν καθαρά γιά τήν ἀποκάλυψη τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ στήν ἱστορία, ἀλλά καί νά τά ἐνσωματώσει ζωντανά στή λατρεία της. Ἀρχαία ἑλληνικά, Νέα ἑλληνικά, Ἔκθεση, Ἱστορία, τό μάθημα τῆς Φιλοσοφίας, μποροῦν ἄριστα διαλεχθοῦν μέ τό μάθημα τῶν Θρησκευτικῶν. Μέ αὐτόν τόν τρόπο οἱ θεολόγοι καθηγητές τῆς Μέσης Ἐκπαίδευσης ὄχι μόνο θά σώσουν τόν ἑλληνικό πολιτισμό, τόν ὁποῖο μεταφέρουν ἀναμφισβήτητα τά πολύτιμα βιβλικά κείμενα, ἀλλά καί θά διδάξουν ἄριστα τό θεολογικό δόγμα ὀργανικά δεμένο μέ τή λειτουργική ζωή τῆς ἐκκλησίας μας, συμβάλλοντας μέ τό ἔργο τους, μέσα στό σχολεῖο, στήν καλλιέργεια τῆς γνώσεως, τοῦ διαλόγου, τῆς παιδείας καί τοῦ πολιτισμοῦ.

Μοναχοῦ Παταπίου Καυσοκαλυβίτου
Βιβλιοθηκαρίου Σκήτης Καυσοκαλυβίων. M. Th.

Ὁ μοναχός Μητροφάνης ὁ ἐκ Βιζύης τῆς Θράκης.
Προσέγγιση στό ζωγραφικό του ἔργο

Ὁ μοναχός Μητροφάνης καταγόταν ἀπό τή Βιζύη τῆς Ἀνατολικῆς Θράκης. Κατά τόν 19 αἰ. στήν πόλη τῶν Σαράντα Ἐκκλησιῶν τῆς ἴδιας περιοχῆς ὑπῆρχε τοπική σχολή ἐκκλησιαστικῆς ζωγραφικῆς, πού ἔδωσε ἀρκετούς προικισμένους ἁγιογράφους. Κάποιοι ἀπ᾽ αὐτούς τοιχογράφησαν ἀρκετά ἔργα πού βρίσκονται σέ μοναστήρια τῆς περιοχῆς καθώς καί τῆς νότιας Βουλγαρίας[1].

Ἔχοντας ἐργαστεῖ γιά κάποια περίοδο σ᾽ αὐτή τή σχολή, ὁ Μητροφάνης ἀναχώρησε ἀργότερα γιά τόν Ἄθω, τοῦ ὁποίου ἡ πνευματική ζωή ἐπέδρασε στίς μετέπειτα καλλιτεχνικές του δημιουργίες[2].

Ὁ Μητροφάνης ἐγκαταβίωσε στό Καρακαλλινό Κελλί τῶν Ἁγίων Πάντων, στό κέντρο τῶν Καρυῶν. Δέν γνωρίζουμε ἀκόμη ἐάν ἔγινε μοναχός στό Κελλί αὐτό ἤ ἐάν ἦταν ἤδη μοναχός ὅταν ἔφθασε στό Ἅγιον Ὄρος. Πιθανότερη εἶναι ἡ πρώτη περίπτωση καθώς ὁ ἴδιος σέ ἀρκετές φορητές εἰκόνες του ὑπογράφει ὡς ''Μητροφάνης Νικηφόρου'', ὑποδηλώνοντας μέ τόν τρόπο αὐτό τήν πνευματική του σχέση μέ τόν γέροντα Νικηφόρο, στόν ὁποῖο θά ἀναφερθοῦμε στή συνέχεια. Ἡ παράθεση (σέ γενική κλίση) τοῦ ὀνόματος τοῦ γέροντος, ὡς συμπλήρωμα στήν ὑπογραφή ἑνός ἁγιορείτου ζωγράφου, ἦταν μία συνήθης τακτική, μέ τήν ὁποία ὑποδηλωνόταν ὁ σεβασμός καί

1. Enev Mihail., *Mount Athos, Zograph Monastery, Σόφια 1994, σ. 343. Ἐπίσης, Teofana Matakieva- Lilkova, Icons in Bulgaria,* Σόφια 2000, σ. 19.

2. Enev Mihail., *Mount Athos, ὅ.π.*, σ. 343-344.

ἡ τιμή τοῦ ὑποτακτικοῦ πρός τόν γέροντα. Μέ τόν τρόπο αὐτό, γιά παράδειγμα, ὑπογράφει ὁ ἱερομόναχος Μακάριος ἀπό τή συνοδία τῶν Γαλατσιάνων ζωγράφων, στήν ὁποία προαναφερθήκαμε: «... *χείρ Μακαρίου ἱερομονάχου, τοῦ Βενιαμίν τοῦ ἐκ Γαλατίστης*», «*χείρ Μακαρίου τοῦ Βενιαμίν*»[3].

Τό κελλί τῶν Ἁγίων Πάντων ἱδρύθηκε ἀπό τόν ἱερομόναχο Γαβριήλ ἀπό τό Καρπενήσι, ὁ ὁποῖος τό 1681 ἀνήγειρε σ᾽ αὐτό τό παρεκκλήσι τῶν Ἁγίων Πάντων. Ἀπό τήν καταγωγή τοῦ ἱδρυτοῦ καί κυρίως ἀπό τό γεγονός ὅτι οἱ περισσότεροι ἀπό τούς μοναστές τοῦ κελλίου ἦταν ζωγράφοι πού κατάγονταν ἀπό τό Καρπενήσι, ἡ ἀδελφότητα τοῦ κελλιοῦ ὀνομάστηκε "τῶν Καρπενησιωτῶν ζωγράφων".

Στίς Καρυές τήν ἴδια ἐποχή εἶχαν ἀναπτυχθεῖ, ἐκτός ἀπό τό ἐργαστήριο τῶν Καρπενησιωτῶν ζωγράφων, ἄλλα δύο, ἐξίσου σημαντικά, εἰκονογραφικά ἐργαστήρια: τό προγενέστερο, τοῦ ἱερομονάχου Παρθενίου τοῦ ἐξ Ἀγράφων[4], μέ ἕδρα τό Λαυρεωτικό Κελλί τοῦ Ἁγίου Γεωργίου τῶν Σκουρταίων καί τό σύγχρονο, τῶν Γαλατσιάνων ζωγράφων, μέ ἕδρα τό Καρακαλλινό Κελλί τοῦ Γενεσίου τῆς Θεοτόκου[5].

Στό κελλί τῶν Ἁγίων Πάντων, πρῶτος ἀπό τούς ζωγράφους πού τό ὄνομά του εἶναι γνωστό ἦταν ὁ Δαμασκηνός ἀπό τό Καρπενήσι. Τόν Δαμασκηνό διαδέχτηκε ὁ Νικηφόρος ὁ Α΄[6] πού καταγόταν κι αὐτός ἀπό τό Καρπενήσι. Ἐκοιμήθη τό 1816 στή μονή Ζωγράφου, τήν περίοδο πού ἱστοροῦσε μέ τή συνοδία του τό Καθολικό τοῦ Ἁγίου Γεωργίου καί τάφηκε ἐκεῖ. Τό ἐκεῖ ἔργο ὁλοκλήρωσαν οἱ ὑποτακτικοί καί μαθητές του Μητροφάνης ὁ ἐκ Βιζύης, Ἰωάσαφ, Νικηφόρος Β΄ καί Γεράσιμος, πού ἐπίσης ἦταν μαθητές

---

3. Ἰωακ. Παπάγγελου, «Περί τῶν Γαλατσιάνων Ζωγράφων τοῦ Ἁγίου Ὄρους», Πρακτικά Συνεδρίου: *Ἀπό τή μεταβυζαντινή τέχνη στή σύγχρονη. 18ος-20ός αἰ.*, Θεσσαλονίκη 1997, ἀνάτυπο, Γαλάτιστα 1998, σ. 263.

4. Περί αὐτοῦ βλ. Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου, «Ἱερομόναχος Παρθένιος ὁ ἐκ Φουρνᾶ τῶν Ἀγράφων ὁ πνευματικός καί ζωγράφος, ὁ Σκοῦρτος. Μία σημαίνουσα πνευματική καί καλλιτεχνική μορφή τοῦ Ἁγίου Ὄρους», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* τ. 809 (2005), σ. 563-624. Τοῦ ἰδίου, "*Μεταβυζαντινή τέχνη στή Σκήτη Καυσοκαλυβίων. Ἄγνωστες φορητές εἰκόνες Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ*". *Πρακτικά τοῦ Β΄ Διεθνοῦς ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου «Ἅγιον Ὄρος. Πνευματικότητα καί Ὀρθοδοξία. Τέχνη». Ἑταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν*. Θεσσαλονίκη 11-13 Νοεμβρίου 2005, Θεσσαλονίκη 2006, σ. 341-345.

5. Παπάγγελος Ἰωακ., "Περί τῶν Γαλατσιάνων Ζωγράφων τοῦ Ἁγίου Ὄρους", *Πρακτικά Συνεδρίου «Ἀπό τή Μεταβυζαντινή τέχνη στή σύγχρονη. 18ος-20ός αἰ»*. Θεσσαλονίκη 1997 (ἀνάτυπο), Γαλάτιστα 1998.

τοῦ ζωγράφου Δαμασκηνοῦ ἀπό τό Καρπενήσι. Τόν Νικηφόρο τόν Α', διαδέχθηκε στή γεροντία τοῦ Κελλίου ἀλλά καί στή διεύθυνση τοῦ ἐργαστηρίου ὁ Μητροφάνης ὁ ἐκ Βιζύης, ὁ ὁποῖος ἐκοιμήθη στό Κελλί τῶν Ἁγίων Πάντων[7]. Ἀπό τήν ἴδια θρακική πόλη μέ τόν Μητροφάνη καταγόταν ἐπίσης ὁ Γεράσιμος (γεννήθηκε τό 1794), ὁ Ἰωάσαφ, ἀλλά καί ὁ Νικηφόρος ὁ Β',πού ἦταν μέλη τῆς ἴδιας συνοδίας μέ ἐκείνην τοῦ Μητροφάνη, καί οἱ ὁποῖοι, σύμφωνα μέ ἐπιγραφή στό καθολικό τῆς μονῆς Ἐσφιγμένου (βλ. παρακάτω), ἦταν ἀδελφοί κατά σάρκα.

Φαίνεται ὅτι ἡ φήμη τῆς τέχνης τοῦ Μητροφάνη εἶχε ὑπερβεῖ τά γεωγραφικά ὅρια τοῦ Ἄθω ἤ τουλάχιστον εἶχε γίνει γνωστός σέ περιοχές πλησιόχωρες μέ τή γενέτειρά του Βιζύη, ὅπως ἡ Ἡράκλεια τῆς Θράκης. Ἔτσι γιά τόν Μητροφάνη ὡς ''ἐπιτήδειο'' ζωγράφο ὑπάρχει ἀναφορά τοῦ μητροπολίτη Ἡρακλείας Ἰγνατίου (1821-1830) σέ ἐπιστολή του (23 Δεκεμβρίου 1826) πρός τόν Γερμανό Ἰβηρίτη, στόν ὁποῖο ἀναθέτει τήν παραγγελία στό Μητροφάνη, εἰκόνας τοῦ ἁγίου τοῦ ὁποίου ἔφερε τό ὄνομα, δηλ. τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἰγνατίου:

«... *Μητροφάνης τις εὑρίσκεται εἰς Καριαῖς μαθητής Νικηφόρου καί ζωγράφος ἐπιτήδειος, ὡς ἀκούομεν, τόν ὁποῖον εὑροῦσα καί εἰποῦσα ὅτι τῷ εὐχόμεθα ἐκ ψυχῆς, καίτοι προσωπικῶς μή γνωρίζοντες τόν ἄνδρα, νά τόν παραγγείλῃ, ὡς ἀπό μέρους μας, διά νά ζωγραφίσῃ μίαν εἰκόνα τοῦ ἁγίου καί θεοφόρου Ἰγνατίου, ἔχουσα πέριξ τά θαύματα καί τήν ἀνακομιδήν, τήν ὁποίαν καί νά μᾶς τήν στείλῃ ἡ ὁσιολογιότης της, ἀφοῦ τελειώσει, ἐνσημειοῦσα καί τό κόστος, γιά νά τό ἀποστείλωμεν. Θέλομεν δέ νά γίνῃ ὡραία*»[8].

Ἀπό τήν παραπάνω ἐπιστολή γνωρίζουμε ὅτι τουλάχιστον μέχρι τό 1826 ὁ μοναχός Μητροφάνης ἦταν ἐν ζωῇ. Ἀπό τήν ἴδια ἄλλωστε ἐποχή, σύμφωνα μέ τή μέχρι σήμερα ἔρευνά μας, προέρχεται τό τελευταῖο χρονολογημένο ἔργο του.

---

6. Περί τῶν γνωστῶν μέχρι στιγμῆς ἔργων του βλ. Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου, *Μεταβυζαντινή τέχνη στή Σκήτη Καυσοκαλυβίων*, ὅ.π., σ. 356 σημ. 85.

7. Πορφυρίου Οὐσπένσκυ, «*Τό χρονικό τῆς ζωγραφικῆς στόν Ἄθω καί ἡ γνώμη μου γιά τήν ἐκεῖ εἰκονογραφία*», *Ἡ χριστιανική Ἀνατολή (στή ρωσική)*, Ἁγία Πετρούπολις 1892, σ. 421.

8. Γεωργατζῆ Π., «Ἀλληλογραφία τοῦ μητροπολίτου Ἡρακλείας Ἰγνατίου μέ ἁγιορειτικές μονές (1824-1829)», *Ἅγιον Ὄρος καί Θράκη. Κείμενα δέκα Ὁμιλιῶν*, ἔκδ. Μορφωτικός Ὅμιλος Κομοτηνῆς-Κέντρο Θρακικῶν Μελετῶν, Κομοτηνή 2001, σ. 201.

Τό ζωγραφικό ἔργο τοῦ μοναχοῦ Μητροφάνη

Α΄. Σκήτη Καυσοκαλυβίων

Στά Καυσοκαλύβια καί τήν εὐρύτερη περιοχή τους, σώζονται ἀπό τή βυζαντινή παλαιολόγειο περίοδο[9] καί κυρίως τή μεταβυζαντινή[10] πολύ ἀξιόλογα ἔργα ἐκκλησιαστικῆς τέχνης.

Ἀπό τά πολυπληθῆ ἔργα τοῦ πρώτου μισοῦ τοῦ 19ου αἰ., πού βρίσκονται στή Σκήτη Καυσοκαλυβίων, ξεχωριστό ἐνδιαφέρον παρουσιάζουν οἱ τοιχογραφίες τοῦ ἐσωνάρθηκα (Λιτῆς) τοῦ Κυριακοῦ ναοῦ τῆς Ἁγίας Τριάδος, οἱ ὁποῖες, σύμφωνα μέ σωζόμενη ὑπέρθυρη ἐπιγραφή, πού βρίσκεται πάνω ἀπό τήν νότια πύλη εἰσόδου τοῦ ἐσωνάρθηκα (Λιτῆς) (ἐσωτερικά), ἱστορήθηκαν στά 1820 ἀπό τό μοναχό Μητροφάνη τόν ἐκ Βιζύης τῆς Θράκης[11]:

ΟΥΤΟΣ Ο ΙΕΡΟΣ ΝΑΡΘΗΞ ΤΟΥ ΝΑΟΥ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΤΡΙΑΔΟΣ, / ΑΝΕΚΑΙΝΙΣΘΕΙ ΕΚ ΒΑΘΡΩΝ, ΚΑΤΑ ΤΟ 1804 : ΕΤΟΣ. ΣΗΝΔΡΟΜΗ / ΜΕΝ, ΤΩΝ ΕΝΤΑΥΘΑ ΠΑΤΕΡΩΝ ΤΗΣ ΣΚΗΤΕΩΣ, ΔΑΠΑΝΗ ΔΕ, ΤΩΝ / ΒΟΗΘΗΣΑΝΤΩΝ ΕΥΣΕΒΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ. ΙΣΤΟΡΗΣΘΕΙ ΚΑΙ ΕΚΑΛΟΠΙΣΘΕΙ, / ΚΑΤΑ ΤΟ : 1820 ΕΤΟΣ, ΠΑΡΑ ΜΗΤΡΟΦΑΝΟΥΣ ΖΩΓΡΑΦΟΥ, / ΤΟΥ ΕΚ ΤΗΣ ΒΥΖΟΥ ΤΗΣ ΘΡΑΚΗΣ, ΜΕΤΑ ΤΗΣ ΣΥΝΝΟ / ΔΙΑΣ ΑΥΤΟΥ (εἰκ. 1).

Σύμφωνα μέ τήν ἐντοίχια ἐπιγραφή-χρονολογία, πού διακρίνεται ἀνάμεσα στίς κεραῖες σταυροῦ ἀπό ἔνθετους πλίνθους στόν ἐξωτερικό τοῖχο τοῦ ἐξωνάρθηκα καί δεξιά τῆς θύρας εἰσόδου τοῦ Κυριακοῦ, ἀλλά καί σύμφωνα μέ τήν κτιτορική ἐπιγραφή στό ἐσωτερικό, ὁ ἐξωνάρθηκας καί ὁ νάρθηκας (Λιτή) τοῦ Κυριακοῦ τῶν Καυσοκαλυβίων κτίστηκαν τό 1804. Τήν πρωτοβουλία γιά τήν ἀνέγερση τῆς Λιτῆς πῆρε ὁ ἱερομόναχος Τιμόθεος[12] πού ἀσκεῖτο στή γειτονική μέ τό Κυριακό Καλύβη τοῦ Ἁγίου Εὐσταθίου, γνωστή τότε ὡς Καλύβη τοῦ Προδρόμου, μιά πού ὁ πρῶτος ναός της ἦταν ἀφιερωμένος στόν Τίμιο Πρόδρομο. Γιά τήν ἱστόρηση, ἀργότερα, τῆς Λιτῆς μερίμνησε ἰδιαίτερα ὁ διάδοχος τοῦ Τιμοθέου ἱερομόναχος

---

9. Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου, «Ἡ Παλαιολόγειος Βυζαντινή ἐποχή στήν ἁγιορειτική Σκήτη Καυσοκαλυβίων. Μία πρώτη προσέγγιση στήν ἱστορία καί τήν τέχνη», *Βυζαντινός Δόμος*, τ. 15 (2006), σ. 265-315.

10. Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου, *Μεταβυζαντινή τέχνη στή Σκήτη Καυσοκαλυβίων*, ὅ.π., σ. 331-377.

11. Χατζηδάκη Μ., *Ἕλληνες ζωγράφοι μετά τήν Ἅλωση*, τ. Β΄, Ἀθήνα 1997, σ. 190. *Περιγραφή τοῦ εἰκονογραφικοῦ προγράμματος τῆς Λιτῆς* βλ. στό: Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου, *Μεταβυζαντινή τέχνη στή Σκήτη Καυσοκαλυβίων*, ὅ.π., σ. 356-360.

12. Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου, *Ἁγιασμένες μορφές τῶν Καυσοκαλυβίων*, ὅ.π., σ. 118-120.

Γεράσιμος, ὁ ὁποῖος ἐκοιμήθη στή Σκόπελο, κατά τήν περίοδο τῆς ἐκεῖ μετοικεσίας τῆς συνοδίας τῆς Καλύβης, τήν περίοδο τῆς ἑλληνικῆς ἐπαναστάσεως (1821-1830).

Ἡ Λιτή τοῦ Κυριακοῦ τῆς Ἁγίας Τριάδος εἶναι ἕνα πλούσια εἰκονογραφημένο ζωγραφικό σύνολο, στό ὁποῖο ἐπιχειρεῖται ἕνας συγκερασμός μεταξύ τῆς παραδοσιακῆς ἁγιορείτικης ζωγραφικῆς καί δανείων ἀπό τή δυτική καί λαϊκή τέχνη σέ σημαντικό βαθμό (εἰκ. 2, 3). Ἐδῶ -σέ σχέση μέ τόν κυρίως ναό[13]- κυριαρχεῖ μία μπαρόκ διακοσμητική διάθεση, ἐντύπωση πού ἐντείνεται ἀπό τήν κάλυψη ἐλεύθερων ἐπιφανειῶν μέ τοπιογραφικά θέματα, ὅπως αὐτά στό ἐπιχρισμένο γύσο τοῦ τύμπανου τοῦ τρούλου, ὅπου συναντοῦμε μικρογραφικές παραστάσεις τοπίων πού θυμίζουν ἔντονα ἀντίστοιχες διακοσμήσεις ἀρχοντικῶν τῆς δυτικῆς Μακεδονίας. Ἄλλα ἰδιαίτερα χαρακτηριστικά εἶναι οἱ ἀνάγλυφοι χρυσοί φωτοστέφανοι πού φέρουν οἱ ἅγιοι, τουλάχιστον τῆς κατώτερης εἰκονογραφικῆς ζώνης, διακοσμημένων μέ στικτά καί ἀνάγλυφα κοσμήματα, τά ἐκτεταμένα χρυσώματα, ἡ χρήση ἔντονων χρωμάτων ἰδίως στίς συνθέσεις καί πλούσιου διακόσμου καί δανείων ἀπό τό μπαρόκ, τά γραπτά πλαίσια πού μιμοῦνται τά ἀνάγλυφα δυτικά γύψινα, τό γαλάζιο βάθος τῶν τοιχογραφιῶν τό ὁποῖο φέρει διάστηκτα χρυσά ἀστέρια, ἡ ἐπιτήδευση στήν ἐνδυματολογία καί γενικά ἡ προσπάθεια γιά φυσιοκρατική ἀπόδοση χώρου καί μορφῶν. Τά κοσμήματα ἐπί τῶν ἀμφίων καί ἄλλων ἐνδυμάτων, ἔχουν ἀντιγραφεῖ ἀπό ἀνατολίτικα πολύτιμα ὑφάσματα. Ἡ τέχνη τῶν τοιχογραφιῶν τῆς Λιτῆς τοῦ Κυριακοῦ εἶναι ἀφηγηματική καί συνδυάζεται μέ ἀρκετά στοιχεῖα μιᾶς ἐκλαϊκευμένης μορφῆς μπαρόκ καί ροκοκό.

Ἀπό τό πολύ πλούσιο εἰκονογραφικό πρόγραμμα τῆς Λιτῆς τοῦ Κυριακοῦ τῶν Καυσοκαλυβίων, ὑπογραμμίζουμε τίς χαρακτηριστικές καί πρωτότυπες παραστάσεις τῶν ἁγίων Ὑμνογράφων τῆς Ἐκκλησίας, τῶν Νεομαρτύρων καθώς καί τούς κύκλους μέ τή ζωή καί τά θαύματα τοῦ ἁγίου Εὐσταθίου καί τῆς οἰκογενείας του, τοῦ ὁσίου Ἀθανασίου τοῦ Ἀθωνίτου καί τοῦ ὁσίου Μαξίμου τοῦ Καυσοκαλύβη.

Ἐπιπλέον, στή Σκήτη Καυσοκαλυβίων σώζονται τά ἑξῆς ἄγνωστα -καί ἀδημοσίευτα τά περισσότερα- ἔργα τοῦ μοναχοῦ

---

13. Ὁ κυρίως ναός τοῦ Κυριακοῦ τῆς Ἁγίας Τριάδος ἀναγέρθηκε τό 1745 καί ἱστορήθηκε τό δεύτερο μισό τοῦ 18ου αἰ., τό πιθανότερο τήν περίοδο 1759-1765, μέ κτητορική μέριμνα τοῦ λογίου ἱερομονάχου Ἰωνᾶ Καυσοκαλυβίτου (+ 1765). Ἡ ἁγιογράφησή του ἀποδίδεται στόν ἱερομόναχο Παρθένιο τόν ἐκ Φουρνᾶ τῶν Ἀγράφων τόν Σκοῦρτο καί τό ἐργαστήριό του. Βλ. Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου, *Μεταβυζαντινή τέχνη στή Σκήτη Καυσοκαλυβίων*, ὅ.π., σ. 341-345.

Μητροφάνη:

α) μία τοιχογραφία μέ θέμα τή Φιλοξενία τοῦ Ἀβραάμ, πού βρίσκεται ἐντός κόγχης, στόν ἀνατολικό τοῖχο τῆς κοινῆς τράπεζας τοῦ Κυριακοῦ[14].

β) οἱ δεσποτικές εἰκόνες τοῦ Χριστοῦ Παντοκράτορος, τῆς Θεοτόκου Ὁδηγήτριας καί τῆς Ἁγίας Τριάδος, στό τέμπλο τοῦ Κυριακοῦ ναοῦ. Ἡ τελευταία μάλιστα, χρονολογημένη στά 1821, φέρει στό κάτω μέρος της τήν ὑπογραφή τοῦ ζωγράφου μας: *ΧΕΙΡ ΜΗΤΡΟΦΑΝΟΥΣ 1821.*

γ) φορητή εἰκόνα τῆς Ἁγίας Τριάδος, στό βασικό προσκυνητάρι τοῦ Κυριακοῦ.

δ) εἰκόνα τῶν τριῶν πολιούχων τῆς Σκήτης, Ἁγίων Μαξίμου, Ἀκακίου καί Νήφωνος πού βρισκόταν μέχρι πρόσφατα στό ἀριστερό προσκυνητάρι τοῦ Κυριακοῦ, ἐνῶ τώρα φυλάσσεται στό ἅγιο Βῆμα[15].

ε) σύνθετη εἰκόνα τῶν Ἁγίων Ἱλαρίωνος τοῦ Μεγάλου, Μαξίμου τοῦ Καυσοκαλύβη καί Φιλαρέτου τοῦ Ἐλεήμονος μέ τή χρονολογία (στό κάτω μέρος) 1820, στήν Καλύβη τοῦ Ἁγίου Εὐσταθίου.

στ) εἰκόνα μέ τούς ὁσίους Ἀθανάσιο καί Πέτρο τούς Ἀθωνίτες, πού βρίσκεται στό πλησιόχωρο στά Καυσοκαλύβια Κελλί τοῦ Ἁγίου Νείλου. Ὁ ἱδρυτής τῆς Μεγίστης Λαύρας, μέ μοναχική περιβολή, κρατᾶ στό ἀριστερό χέρι ἀνοικτό εἰλητάριο, ἐνῶ ὁ πρῶτος οἰκιστής τοῦ Ἄθω, γυμνίτης, κρατᾶ μέ τό δεξί του μεγάλο σταυρό.

Β'. Ἄλλα ἔργα τοῦ μοναχοῦ Μητροφάνη

Ἀπό τίς φορητές εἰκόνες τοῦ μοναχοῦ Μητροφάνη πού βρίσκονται ἐκτός Καυσοκαλυβίων, ἐκτός ἀπ' αὐτές πού ἀναφέρει ὁ Μ. Χατζηδάκης[16], ὅπως ἡ εἰκόνα μέ τούς τέσσερις Εὐαγγελιστές, τοῦ ἔτους 1815 πού βρίσκεται στό Βυζαντινό Μουσεῖο Ἀθηνῶν ἀναφέρουμε τίς παρακάτω (ἡ ἔρευνά μας βίσκεται σέ ἐξέλιξη):

1) Εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ, μικρή στηθαία, πού βρισκόταν στό Καρακαλληνό Κελλί τῶν Ἁγίων Πάντων στίς Καρυές

2) Στό Καθολικό μονῆς Ζωγράφου (1817): οἱ δεσποτικές εἰκόνες τοῦ τέμπλου, τοῦ Χριστοῦ Παντοκράτορος καί τῆς Θεοτόκου Ὁδηγητρίας

---

14. Δημοσιεύθηκε στό: Παταπίου μοναχοῦ Καυσοκαλυβίτου, «Ἡ εἰκονογράφηση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης στήν βυζαντινή τέχνη», *Πεμπτουσια*, τ. 21 (2006), σ. 146.

15. Δημοσιεύτηκε στό: Παταπίου μοναχοῦ, *Ἅγιος Ἀκάκιος ὁ Καυσοκαλυβίτης. Ἀπό τό περιβόλι τῆς Παναγίας στόν κῆπο τοῦ Θεοῦ*, Ἅγιον Ὄρος 2001, σ. 37.

16. Χατζηδάκης Μ., *Ἕλληνες ζωγράφοι μετά τήν Ἅλωση*, τ. Β' , Ἀθήνα 1997, σ. 190.

17. Enev Mihail., *Mount Athos*, *ὅ.π.*, σ. 414.

3) Φορητή εἰκόνα τοῦ Ἁγίου Νικολάου Μύρων στήν ἴδια μονή πού φέρει τήν ἐπιγραφή: *1817 ΜΗΤΡΟΦΑΝΟΥΣ*[17]. Εἰκονίζεται ὁ ἅγιος Νικόλαος φέροντας ἀρχιερατική στολή. Στό πάνω ἀριστερό μέρος τῆς σύνθεσης εἰκονίζεται ὁ Χριστός μέ τό δεξί χέρι νά εὐλογεῖ τόν Ἅγιο καί μέ τό ἀριστερό νά τοῦ προσφέρει Εὐαγγέλιο, ἐνῶ στά δεξιά, ἡ Θεοτόκος μέ ἁπλωμένο στά δυό της χέρια ὠμοφόριο πού φαίνεται νά τό προσφέρει στόν ἅγιο ἱεράρχη. Ἡ εἰκόνα προέρχεται ἀπό τό τέμπλο τοῦ ναοῦ τοῦ Κελλιοῦ τοῦ Ἁγίου Νικολάου πού βρίσκεται πλησίον τῆς μονῆς Ζωγράφου.

4) στήν εἰκονοθήκη τοῦ Πρωτάτου βρίσκουμε ἕναν ἀμφιπρόσωπο σταυρό ἁγίας τράπεζας. Στήν πλευρά μέ τόν Ἀναστάντα Χριστό καί στήν κυκλική διαπλάτυνση τοῦ ξύλου ὑπάρχει ἡ ἐπιγραφή: *ΙΣΤΟΡΗΘΗ Ο ΠΑΡΩΝ ΣΤΑΥΡΟΣ ΔΙ ΕΞΟΔΩΝ ΤΩΝ ΟΣΙΩΤΑΤΩΝ ΚΟΣΜΑ ΚΑΙ ΓΑΒΡΙΗΛ ΤΩΝ ΜΟΝΑΧΩΝ ΒΑΤΟΠΑΙΔΙΝΩΝ ΤΩΝ ΚΑΙ ΙΑΤΡΩΝ ΕΙΣ ΑΙΩΝΙΟΝ ΑΥΤΩΝ ΜΝΗΜΟΣΥΝΟΝ 1826 ΧΕΙΡ ΜΗΤΡΟΦΑΝΟΥΣ* [18].

5) εἰκόνα στή μονή Βατοπαιδίου μέ θέμα τή Μετάσταση τῆς Θεοτόκου καί μέ ἐπιγραφή: *χείρ Μητροφάνους Νικηφόρου / 1816*[19].

6) εἰκόνα τοῦ ὁσίου Ἀθανασίου τοῦ Ἀθωνίτου στό κάθισμα τῶν Ἀρχαγγέλων (ὁσίου Ἰωάννου τοῦ Κουκουζέλους) τῆς Μεγίστης Λαύρας, μέ τήν ἐπιγραφή: *Ο ΑΓΙΟΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Ο ΕΝ ΤΩ ΑΘΩ (εἰκ. 4)*. Ὁ ἱδρυτής τῆς Μεγίστης Λαύρας παριστάνεται ὄρθιος μέ πλήρη μοναχική περιβολή, ἀσκεπής. Μέ τό δεξί του χέρι κρατᾶ τήν ἡγουμενική ράβδο ἐνῶ μέ τό ἀριστερό του ἀνοικτό εἰλητάριο πού γράφει: *Η ΠΑΤΕΡΑ ΚΑΛΕΙΝ ΜΕ ΘΕΛΕΤΕ ΜΙΜΕΙΣΘΕ ΜΟΥ ΤΟΝ ΒΙΟΝ ΚΑΙ ΤΑΣ ΠΡΑΞΕΙΣ*. Στό πάνω ἀριστερό μέρος τῆς εἰκόνας ἄγγελος στεφανώνει τόν Ὅσιο ἐνῶ στό πάνω δεξιό μέρος, ὁ Χριστός, καθήμενος ἐπί νεφελῶν, μέ τό ἀριστερό Του χέρι κρατᾶ τήν ὑδρόγειο ἐνῶ μέ τό δεξί Του εὐλογεῖ τόν πατριάρχη τοῦ ἀθωνικοῦ μοναχισμοῦ.

7) εἰκόνα τοῦ Τιμίου Προδρόμου, ἐπίσης στό Λαυρεωτικό αὐτό κάθισμα (εἰκ. 5) Ὁ Πρόδρομος εἰκονίζεται ὄρθιος, στό γνωστό εἰκονογραφικό του τύπο. Μέ τό δεξί του χέρι εὐλογεῖ, ἐνῶ ἀπό τό ἀριστερό του ἀφήνεται νά ξεδιπλωθεῖ εἰλητάριο μέ τό γνωστό κείμενο μετανοίας: *ΜΕΤΑΝΟΕΙΤΕ ΗΓΓΙΚΕ ΓΑΡ Η ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΩΝ ΟΥΡΑΝΩΝ*.

8) Πρόσφατα, ἐντοπίσαμε ἄλλες εἴκοσι μία ἄγνωστες φορητές εἰκόνες τοῦ μοναχοῦ Μητροφάνη, πού χρονολογοῦνται στά 1817. Συγκεκριμένα, στόν κυρίως ναό τοῦ Βατοπαιδινοῦ μετοχίου τοῦ Ἁγίου Νικολάου τῆς λίμνης Βιστωνίδος στό Πόρτο Λάγος, καί στό

---

18. *Κειμήλια Πρωτάτου* τ. Β', Ἅγιον Ὄρος 2004, σ. 322-324.

19. *Ἱερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου. Παράδοση-Ἱστορία-Τέχνη*, τ. Α', Ἅγιον Ὄρος 1996. σ. 307.

πρόσφατα συντηρημένο καί ἐπιχρυσωμένο τέμπλο, βρίσκονται τά ἑξῆς ἔργα (ὁ κάμπος ὅλων τῶν εἰκόνων εἶναι γαλαζοπράσινος):

α) Χριστός Παντοκράτωρ (εἰκ. 6). Ὁ Κύριος εἰκονίζεται σέ προτομή. Μέ τό δεξί Του εὐλογεῖ, ἐνῶ μέ τό ἀριστερό Του κρατεῖ ἀνοικτό εὐαγγέλιο πού γράφει: *ΕΓΩ ΕΙΜΙ ΤΟ ΦΩΣ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ Ο ΑΚΟΛΟΥΘΩΝ ΕΜΟΙ ΟΥ ΜΗ ΠΕΡΙΠΑ[ ]*. Στό κάτω μέρος, ἐπιγραφή: *ΔΙ ΕΞΟΔΩΝ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΜΟΝΗΣ ΤΟΥ ΒΑΤΟΠΑΙΔΙΟΥ ΚΑΙ ΕΙΣ ΜΝΗΜΟΣΥΝΟΝ ΤΩΝ ΕΝ ΤΗ ΛΙΜΝΗ ΠΟΥΡΟΥ / ᾳωιζ' [1817] / ΧΕΙΡΙ ΜΙΤΡΟΦΑΝΟΥΣ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ (εἰκ. 7)*

β) Θεοτόκος Ὁδηγήτρια, στόν γνωστό εἰκονογραφικό τύπο (εἰκ. 8). Στό κάτω μέρος ἐπιγραφή: *ΔΙ ΕΞΟΔΩΝ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΜΟΝΗΣ ΤΟΥ ΒΑΤΟΠΑΙΔΙΟΥ ΚΑΙ ΕΙΣ ΜΝΗΜΟΣΥΝΟΝ ΤΩΝ ΕΝ ΤΗ ΛΙΜΝΗ ΠΟΥΡΟΥ /αωιζ' [1817] / ΧΕΙΡΙ ΜΗΤΡΟΦΑΝΟΥΣ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ*

γ) Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος (εἰκ. 9). Ὁ βαπτιστής τοῦ Κυρίου εἰκονίζεται σέ προτομή. Μέ τό δεξί του χέρι εὐλογεῖ ἐνῶ μέ τό ἀριστερό του κρατεῖ τήν κεφαλή του καί ἀνοικτό εἰλητάριο *μέ τό γνωστό κείμενο μετανοίας*. Στό κάτω μέρος ἐπιγραφή: *ΧΕΙΡ ΜΗΤΡΟΦΑΝΟΥΣ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ / ΔΙ ΕΞΟΔΩΝ ΤΙΣ ΙΕΡΑΣ ΜΟΝΗΣ ΤΟΥ ΒΑΤΟΠΑΙΔΙΟΥ ΚΑΙ ΕΙΣ ΜΟΣΥΝΩΝ ΤΩΝ ΕΝ ΤΗ ΛΙΜΝΗ ΠΟΥΡΟΥ [ ]*

δ) Ὁ Εὐαγγελισμός τῆς Θεοτόκου (εἰκ. 10). Κατά τό γνωστό εἰκονογραφικό τύπο, εἰκονίζεται ἡ Θεοτόκος κρατῶντας μέ τό ἀριστερό χέρι εἰλητάριο μέ τό κείμενο: ΙΔΟΥ Η ΔΟΥΛΗ ΚΥΡΙΟΥ ΓΕΝΟΙΤΟ ΜΟΙ ΚΑΤΑ ΤΟ ΡΗΜΑ ΣΟΥ. Ὁ Ἀρχάγγελος Γαβριήλ, ἐπί νεφελῶν, φέροντας πλούσια διακοσμημένη στολή, μέ τό ἀριστερό του χέρι προσφέρει κρίνο στήν Παναγία, ἐνῶ μέ τό δεξί του δείχνει πρός τόν Πατέρα, ὁ ὁποῖος εἰκονίζεται ἐπί νεφελῶν εὐλογῶντας, στό πάνω ἀριστερό μέρος τῆς εἰκόνας. Ἀπό παράθυρο στό κέντρο τῆς συνθέσεως, εἰκονίζεται «ἡ πόλη ναζαρέτ», σύμφωνα μέ ἐπιγραφή. *Στό κάτω μέρος, ἐπιγραφή: ΔΙ ΕΞΟΔΩΝ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΜΟΝΗΣ ΤΟΥ ΒΑΤΟΠΑΙΔΙΟΥ ΚΑΙ ΕΙΣ ΜΝΗΜΟΣΥΝΟΝ ΤΩΝ ΕΝ ΤΗ ΛΙΜΝΗ ΠΟΥΡΟΥ ΧΕΙΡ [ ]ΑΝΟΥΣ [ ]*

ε) Ὁ Χριστός φανείς τοῖς Ἀποστόλοις ἐπί τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος (εἰκ. 11). Σέ μία ἐντυπωσιακή σύνθεση, ἡ ὁποία θά πρέπει νά συνδεθεῖ μέ τήν ἁλιευτική παράδοση τοῦ τόπου ὅπου βρίσκεται τό βατοπαιδινό μετόχι, εἰκονίζεται στό κάτω μέρος ὁ Χριστός νά ἐπιπλήττει τόν ἀπόστολο Πέτρο, πού δειλιάζοντας βυθίζεται στά νερά τῆς λίμνης Τιβεριάδος. Στό πάνω μέρος τῆς σύνθεσης, εἰκονίζονται ὀκτώ ἀπόστολοι, ἐντός μικροῦ ἱστιοφόρου πλοίου. Φαίνονται ὅλοι τους ἀποσχολημένοι μέ τήν ἁλιευτική τους τέχνη. Δύο μάλιστα ἀπ' αὐτούς εἰκονίζονται νά μαζεύουν τό πλῆρες ἰχθύων δίχτυ τους

στ) Εἰκόνα σέ δύο ζῶνες, πού χωρίζονται μεταξύ τους ἀπό

ὁριζόντια χρυσή ταινία. Στήν πάνω ζώνη παριστάνονται μέ στρατιωτική περιβολή, ἔφιπποι καί συμπορευόμενοι ὁ Ἅγιος Γεώργιος καί ὁ Ἅγιος Δημήτριος, ἐνῶ στήν κάτω, ὁλόσωμοι καί μέ στρατιωτική περιβολή, ὁ Ἅγιος Θεόδωρος ὁ Στρατηλάτης καί ὁ Ἅγιος Θεόδωρος ὁ Τύρων (εἰκ. 12).

Τοῦ ἰδίου ζωγράφου, ἄν καί ἀνυπόγραφες, πρέπει νά θεωρηθοῦν καί οἱ εἰκόνες τοῦ ἐπιστυλίου τοῦ τέμπλου τοῦ ἴδιου ναοῦ, στίς ὁποῖες περιλαμβάνεται τό Δωδεκάορτο. Ὅλα τά καλλιτεχνικά, τεχνοτροπικά, σχεδιαστικά καί ἐπιγραφικά δεδομένα, παραπέμπουν στό χρωστῆρα τοῦ μοναχοῦ Μητροφάνη ἀπό τή Βιζύη τῆς Θράκης. Οἱ εἰκόνες αὐτές εἶναι οἱ ἑξῆς:

ζ) Ἡ Γέννησις τοῦ Χριστοῦ (εἰκ. 13). Ἔξω ἀπό τό σπήλαιο τῆς Γεννήσεως, ὅπου διακρίνονται δύο ζῶα, εἰκονίζονται ἡ γονυπετής Θεοτόκος καί ὁ Ἰωσήφ, νά περιβάλουν μέ στοργή τό σπαργανωμένο θεῖο βρέφος. Στό πάνω μέρος τῆς σύνθεσης, διακρίνεται ἕνας βοσκός καί ἕνας ἔφιππος μάγος.

η) Ἡ Ὑπαπαντή τοῦ Χριστοῦ (εἰκ. 14)

ι) Ἡ Σταύρωσις τοῦ Χριστοῦ.

κ) Ἡ Ἀνάληψις τοῦ Χριστοῦ.

λ) Ἡ Πεντηκοστή, μ) Ἡ Γέννησις τῆς Θεοτόκου (εἰκ. 15).

ν) Τά Εἰσόδια τῆς Θεοτόκου (εἰκ. 16).

ξ) Ἡ Κοίμησις τῆς Θεοτόκου.

ο) Οἱ Ἅγιοι Πάντες (εἰκ. 17).

π) Σύνθετη εἰκόνα, χωρισμένη σέ τέσσερα τμήματα μέ ὁριζόντια καί κάθετη γραμμή, μέ τούς Ἁγίους Ἀντώνιο, Εὐθύμιο, Σάββα καί Θεοδόσιο.

ρ) Οἱ Τρεῖς Ἱεράρχες, Βασίλειος ὁ Μέγας, Ἰωάννης Χρυσόστομος, Γρηγόριος Θεολόγος.

σ) Ὁ Ἅγιος Ἀντώνιος (εἰκ. 18). Ὁ Ὅσιος εἰκονίζεται σέ προτομή, μέ πλήρη μοναχική περιβολή, κρατῶντας μέ τό δεξί του χέρι σταυρό ἐνῶ μέ τό ἀριστερό ἀνοικτό εἰλητάριο μέ τό ἑξῆς κείμενο: ΜΗ ΑΠΑΤΩ ΜΟΝΑΧΕ ΧΟΡΤΑΣΙΑ ΚΟΙΛΙΑΣ ΥΠΟΤΑΓΗ ΜΕΤΑ ΕΓΚΡΑΤΕΙΑΣ.

τ) Ἡ Σύναξις τῶν Ἀρχαγγέλων (εἰκ. 19).

υ) Ὁ Ἅγιος Χαραλάμπης (εἰκ. 20). Ὁ ἅγιος ἱερομάρτυς εἰκονίζεται μέ ἱερατική στολή, εὐλογῶντας μέ τό δεξί του χέρι καί κρατῶντας μέ τό ἀριστερό κλειστό εὐαγγέλιο.

φ) Ὁ Ἅγιος Βασίλειος (εἰκ. 21). Ὁ μέγας ἱεράρχης εἰκονίζεται μέ ἀρχιερατική στολή, εὐλογῶντας μέ τό δεξί του χέρι καί κρατῶντας μέ τό ἀριστερό κλειστό εὐαγγέλιο.

Συμμετοχή, ἐπίσης, τοῦ μοναχοῦ Μητροφάνη ὑπάρχει, ὅπως προαναφέραμε ἀκροθιγῶς, καί στό εἰκονογραφικό πρόγραμμα τῶν τοιχογραφιῶν τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Ζωγράφου (κυρίως ναός, ἐξωνάρθηκας), σύμφωνα μέ τήν ἐπιγραφή: (στή σλαβονική)

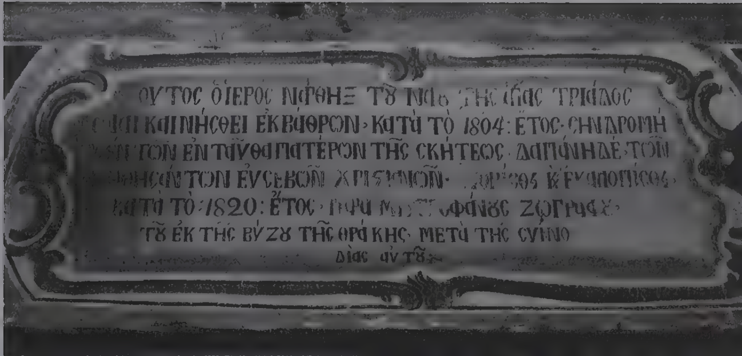
«Εἰς δόξαν τῆς ἁγίας καί ὁμοουσίου Τριάδος καί τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου, αὐτή ἡ [ ] καί ἱερή ἐκκλησία τοῦ ἁγίου Μεγαλομάρτυρος καί Τροπαιοφόρου Γεωργίου πού ἡ εἰκόνα του ζωγραφίστηκε μόνη της ... 1817 Σεπτεμβρίου (στή συνέχεια στήν ἑλληνική) Ἱστορηθεῖσα [διά] χειρός Νικηφόρου Ζωγρά[φου] μετά τῆς συνοδί[ας] αὐτοῦ Μητροφάνους, Ἰωάσαφ, Νικηφόρου καί Γερασίμ[ου] 1817»[20]. Μετά τήν τελευτή τοῦ γέροντα τῆς συνοδίας, Νικηφόρου τοῦ Α΄, τό 1816, ὁ Μητροφάνης ἡγήθηκε τοῦ ἐργαστηρίου πού ἱστοροῦσε τό ναό αὐτό, μέχρι τήν ὁλοκλήρωση τοῦ ἔργου, τό 1817. Φορητές εἰκόνες τοῦ Μητροφάνη, ὑπό τήν ὑπογραφή ''Μητροφάνης Νικηφόρου'', ἐντοπίσθηκαν πρόσφατα καί στή σημερινή Βουλγαρία.

Θά πρέπει, τέλος, νά σημειώσουμε ὅτι οἱ μαθητές τοῦ Μητροφάνη, ἱστόρησαν ἀργότερα, τό 1841, καί τή Λιτή τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Ἐσφιγμένου, σύμφωνα μέ τήν ἐπιγραφή: «Ὁ περικαλλής οὗτος ναός τοῦ Σωτῆρος [ἱστορήθη] δι᾽ ἐξόδων τοῦ πανιερωτάτου ἁγίου πρώην Μελενίκου Γρηγορίου. Ἐν ταῦτη τῇ μονῇ Γεράσιμος ἐπικαλεῖται. Ἐπί ἡγουμενείας Ἀγαθαγγέλου τοῦ ἐκ τῆς Καλλιουπόλεως. Διά χειρός τῶν αὐταδέλφων καί ἐξαιρέτων Ζωγράφων Ἰωάσαφ, Νικηφόρου, Γερασίμου καί Ἀνθίμου. 1841 Ἀπριλίου 8η»[21]. Τό ὄνομα τοῦ Μητροφάνη δέν ἀναφέρεται στήν ἐπιγραφή, γεγονός πού σηματοδοτεῖ ἤ τήν ἀδυναμία του νά συμμετέχει στήν ἱστόρηση τοῦ παραπάνω ἀθωνικοῦ ναοῦ ἤ, τό πιθανώτερο, ὅτι εἶχε ἤδη ἀποβιώσει. Ἡ καλλιτεχνική ὁμοιότητα τῶν τριῶν ζωγραφικῶν συνόλων τῶν Καθολικῶν τῶν μονῶν Ζωγράφου καί Ἐσφιγμένου (νάρθηκας) καθώς καί τοῦ Κυριακοῦ τῆς σκήτης Καυσοκαλυβίων (νάρθηκας) εἶναι πολύ μεγάλη.

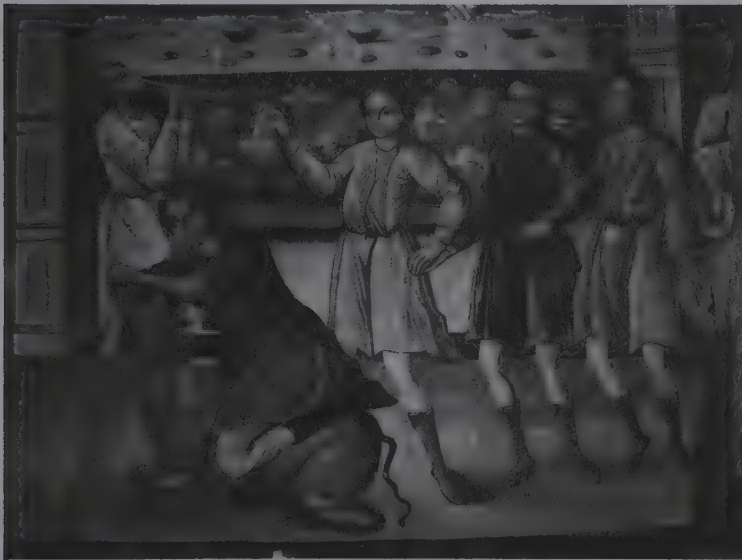
---

20. Βλ. Enev Mihail., *Mount Athos, Zograph Monastery*, ὅ.π., σ. 342.

21. Σμυρνάκη Γερ., *Τό Ἅγιον Ὄρος, Ἀθῆναι 1908* (ἀνατύπωση, Ἅγιον Ὄρος 1988), σ. 641-2.



Εἰκ. 1. Ἡ κτητορική ἐπιγραφή στό νάρθηκα τοῦ Κυριακοῦ τῆς σκήτης Καυσοκαλυβίων. 1820.



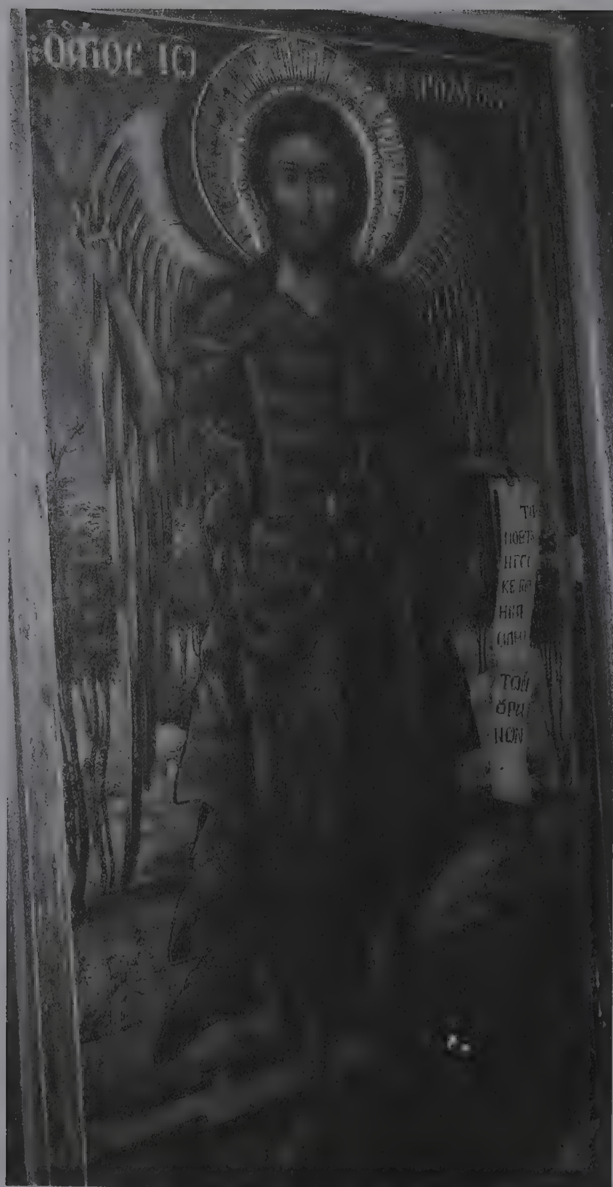
Εἰκ. 2. Ἡ παραβολή τοῦ Ἀσώτου (λεπτομέρεια). Τοιχογραφία στό Κυριακό Καυσοκαλυβίων. 1820.



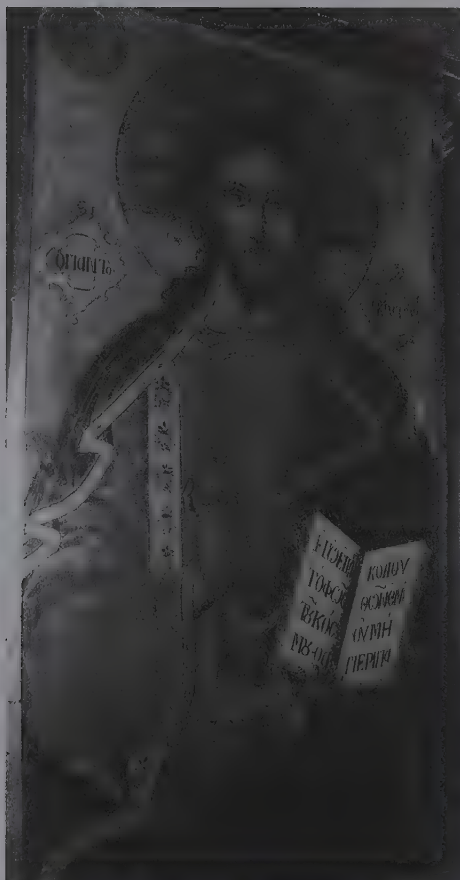
Εἰκ. 3. Ἡ Ὕψωσις τοῦ Τιμίου Σταυροῦ. Τοιχογραφία στό Κυριακό Καυσοκαλυβίων. 1820.



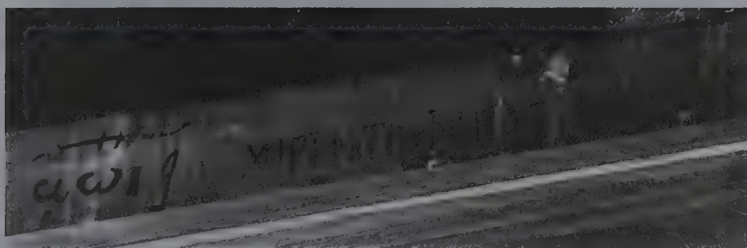
Εἰκ. 4. Ὁ ὅσιος Ἀθανάσιος ὁ Ἀθωνίτης. Φορητή εἰκόνα στό κάθισμα τῶν Ἀρχαγγέλων τῆς Μεγίστης Λαύρας.



Εἰκ. 5. Ὁ Τίμιος Πρόδρομος. Φορητή εἰκόνα στό κάθισμα τῶν Ἀρχαγγέλων τῆς Μεγίστης Λαύρας.



Εἰκ. 6. Χριστός Παντοκράτωρ. Φορητή εἰκόνα. Βατοπαιδινό μετόχι Ἁγίου Νικολάου. 1817.



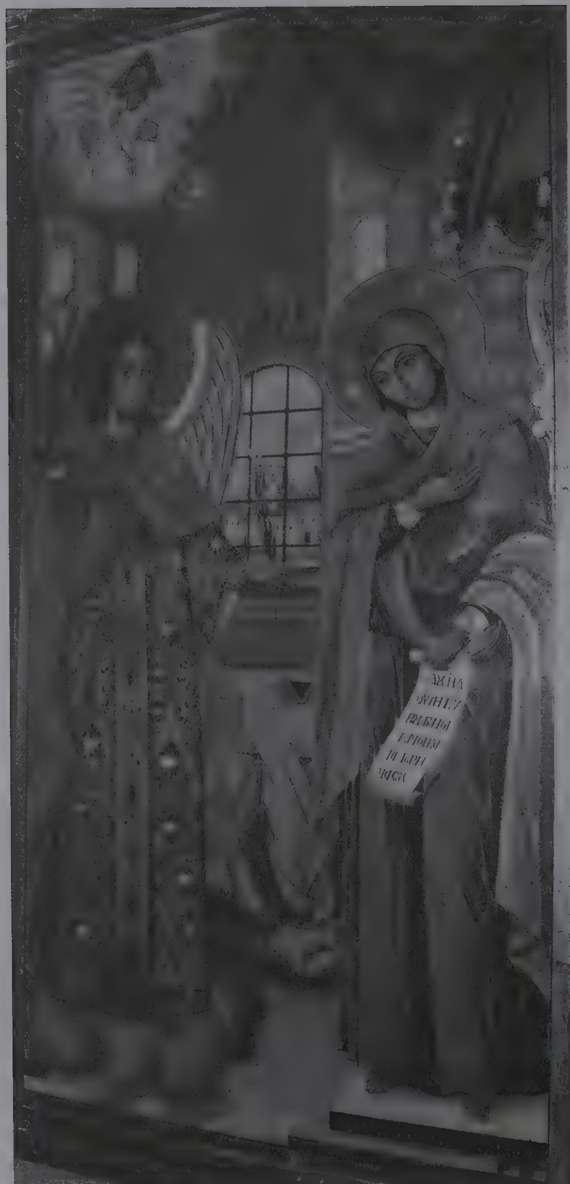
Εἰκ. 7. Ἡ ἐπιγραφή τοῦ Μητροφάνη στήν προηγούμενη εἰκόνα.



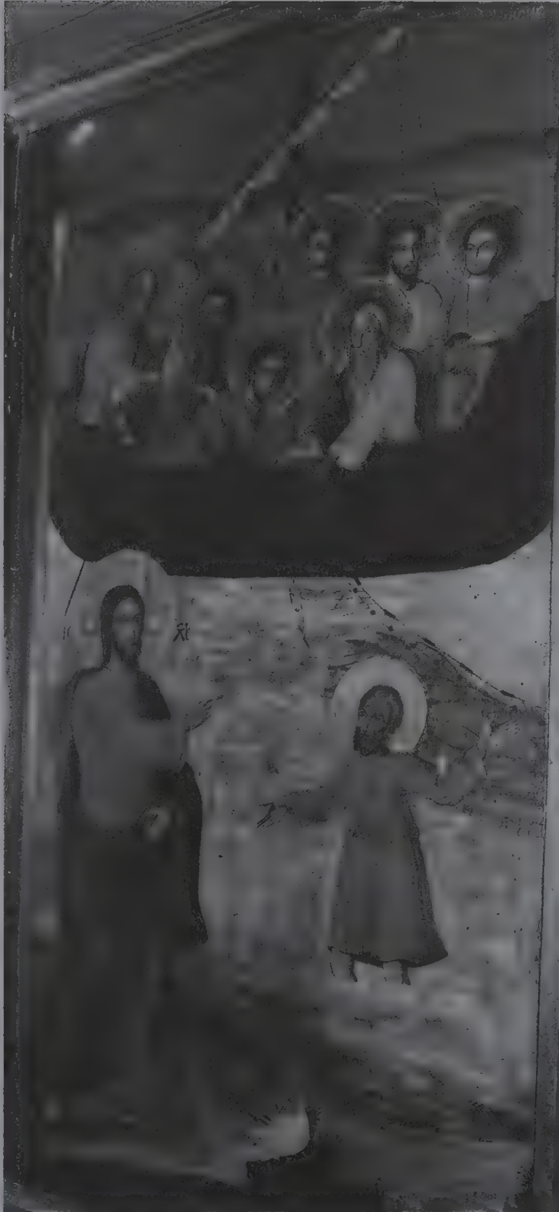
Εικ. 8. Θεοτόκος Ὁδηγήτρια. Φορητή εἰκόνα. Βατοπαιδινό μετόχι Ἁγίου Νικολάου. 1817.



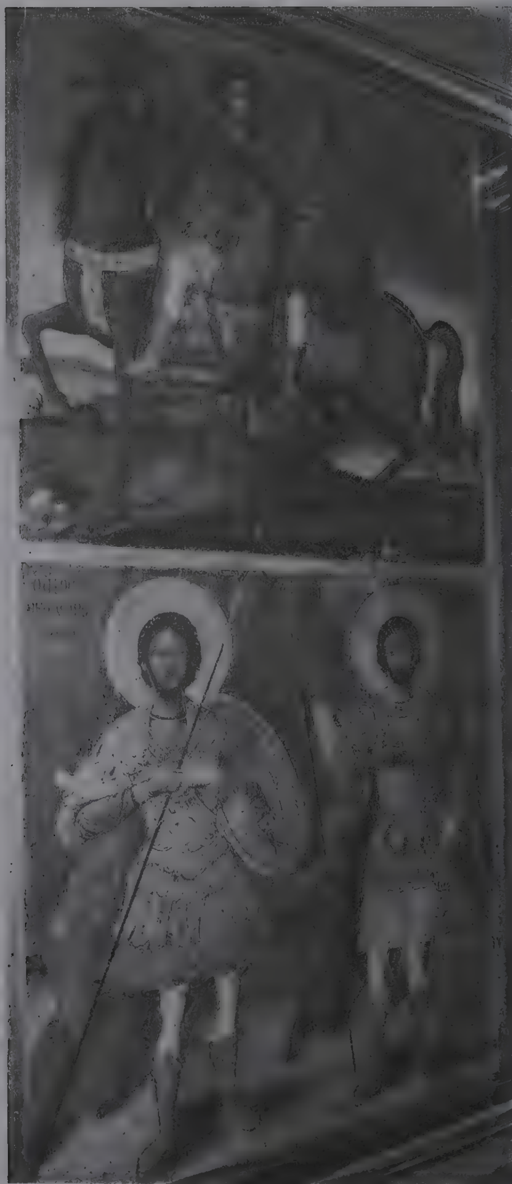
Εἰκ. 9. Τίμιος Πρόδρομος. Φορητή εἰκόνα. Βατοπαιδινό μετόχι Ἁγίου Νικολάου. 1817.



Εἰκ. 10. Ὁ Εὐαγγελισμός τῆς Θεοτόκου. Φορητή εἰκόνα. Βατοπαιδινό μετόχι Ἁγίου Νικολάου. 1817.



Εἰκ. 11. Ὁ Χριστός φανείς τοῖς Ἀποστόλοις ἐπί τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος. Φορητή εἰκόνα. Βατοπαιδινό μετόχι Ἁγίου Νικολάου. 1817.



Εἰκ. 12. Οἱ Ἅγιοι Δημήτριος, Γεώργιος, Θεόδωρος Τύρων καί Θεόδωρος Στρατηλάτης.
Φορητή εἰκόνα.
Βατοπαιδινό μετόχι Ἁγίου Νικολάου.
1817.



Εἰκ. 13. Ἡ Γέννησις τοῦ Χριστοῦ. Φορητή εἰκόνα. Βατοπαιδινό μετόχι Ἁγίου Νικολάου. 1817.



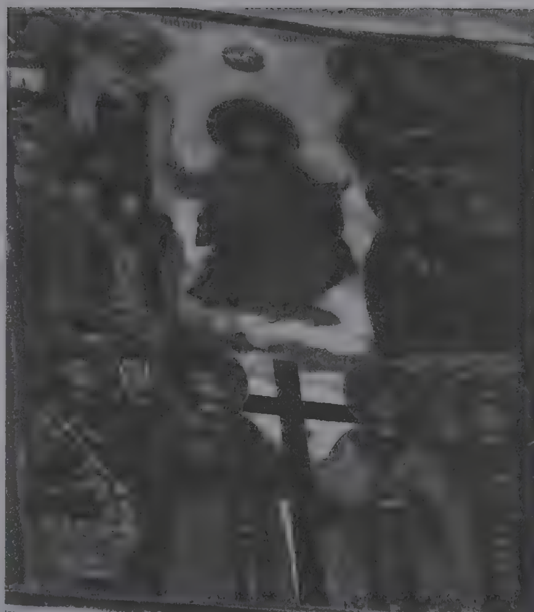
Εἰκ. 14. Ἡ Ὑπαπαντή τοῦ Χριστοῦ. Φορητή εἰκόνα. Βατοπαιδινό μετόχι Ἁγίου Νικολάου. 1817.



Εἰκ. 15. Ἡ Γέννησις τῆς Θεοτόκου. Φορητή εἰκόνα. Βατοπαιδινό μετόχι Ἁγίου Νικολάου. 1817.



Εἰκ.16.Τά Εἰσόδια τῆς Θεοτόκου. Φορητή εἰκόνα. Βατοπαιδινό μετόχι Ἁγίου Νικολάου. 1817.



Εἰκ. 17. Οἱ Ἅγιοι Πάντες. Φορητὴ εἰκόνα. Βατοπαιδινὸ μετόχι Ἁγίου Νικολάου. 1817.



Εἰκ. 18. Ὁ Μέγας Ἀντώνιος. Φορητὴ εἰκόνα. Βατοπαιδινὸ μετόχι Ἁγίου Νικολάου. 1817.



Εἰκ. 19. Ἡ Σύναξις τῶν Ἀρχαγγέλων. Φορητὴ εἰκόνα. Βατοπαιδινὸ μετόχι Ἁγίου Νικολάου. 1817.



Εἰκ. 20. Ὁ Ἅγιος Χαραλάμπης. Φορητὴ εἰκόνα. Βατοπαιδινὸ μετόχι Ἁγίου Νικολάου. 1817.



Εἰκ. 21. Ὁ Μέγας Βασίλειος. Φορητὴ εἰκόνα. Βατοπαιδινὸ μετόχι Ἁγίου Νικολάου. 1817.

Γεωργίου Ματ. Στυλιαρᾶ
Δρ. Θεολογίας

Στοιχεῖα γιά τήν προσωπικότητα τοῦ Ἀναστασίου Γορδίου (1654-1729)

Βίος

Ὁ Ἀναστάσιος (κατά κόσμον Ἀλέξιος) Γόρδιος, γεννήθηκε στά Βραγγινά τῶν Ἀγράφων τό ἔτος 1654. Σχετικά με τήν οἰκογένειά του γνωρίζουμε ὅτι εἶχε τέσσερα ἀδέλφια, τόν Θεόδωρο πού πέθανε σέ μικρή ἡλικία, τόν Εὐθύμιο πού ἔγινε ἱερέας μέ τό ὄνομα Εὐγένιος καί τόν Ἀθανάσιο πού ἔγινε ἐπίσης ἱερέας καί διετέλεσε διδάσκαλος στή Σχολή τῆς Ἄρτας (πέθανε τό ἔτος 1717) καί μία ἀδελφή τή Φέγγω.

Ἀπό τήν ἡλικία τῶν ὀκτώ ἐτῶν ὑπῆρξε μαθητής τοῦ Εὐγενίου τοῦ Αἰτωλοῦ στή Σχολή «*Ἑλληνομουσειον Ἀγράφων*», τῆς Ἱερᾶς Μονῆς τῆς Ἁγίας Παρασκευῆς Γούβας Βραγγιανῶν (1662-1674) καί στό Καρπενήσι (1674-1676). Ἐκεῖ, τόν Ὀκτώβριο τοῦ ἔτους 1676 χειροτονήθηκε διάκονος ἀπό τόν ἐπίσκοπο Λιτζᾶς καί Ἀγράφων Ἰάκωβο καί ἔλαβε τό ὄνομα Ἀναστάσιος. Στή συνέχεια μέ συστατικές ἐπιστολές τοῦ Εὐγενίου τοῦ Αἰτωλοῦ πῆγε στήν Ἀθήνα τήν 1η Νοεμβρίου 1676, ὅπου παρακολούθησε μαθήματα τῶν, Ἰωάννη Μπενιζέλου καί Νικοδήμου Μαζαράκη, τό διάστημα μεταξύ τῶν ἐτῶν 1676-1679. Ἐπίσης γιά λίγους μῆνες παρακολούθησε μαθήματα, κατά τό ἔτος 1679, τοῦ Ι. Μπενιζέλου στά Ἰωάννινα.

Τή μεγάλη ἔφεση τοῦ Ἀναστασίου στή μελέτη καί τή μάθηση ἐξετίμησε ὁ Νικόδημος Μαζαράκης γι᾿ αὐτό μέ ἐνέργειές του τόν ἔστειλε μέσω Ἰωαννίνων καί Βενετίας στήν Πάδοβα, ὅπου κατά τόν Δημήτριο Προκοπίου: «*ἠκροασατο και των ἐν Ἰταλια σοφων*».

Ἐκεῖ, κατά τόν Πᾶνο Βασιλείου: «... *παρακολούθησε μαθήματα τοῦ Κωττουνιανοῦ Λυκείου και παράλληλα, ὄχι ὡς τακτικός φοιτητής, ἀλλα μᾶλλον ὡς ἀκροατής, «ἠκροάσατο» μαθηματα τῆς ἑλληνικῆς καί λατινικῆς γραμματείας καί τῆς ἰατροφαρμακευτικῆς στό φημισμενο τότε πανεπιστήμιο τῆς Πάδοβας καί αὐτά μᾶλλον ὕστερα ἀπό τό 1678*».

Ὁ Ρουμάνος ἱστορικός Constantin Erbiceanu, μᾶς παρέχει μία ἀνεπιβεβαίωτη πληροφορία σχετικά μέ τίς ἰατρικές γνώσεις τοῦ Ἀναστασίου Γορδίου. Ἡ μαρτυρία αὐτή ὑπάρχει σέ ὑποσημείωση στή μετάφραση πού ἐξεπόνησε ὁ ἴδιος στή ρουμανική γλώσσα τοῦ «*Ἱστορικοῦ Καταλόγου*» τοῦ Καισαρίου Δαπόντε. Συγκεκριμένα ἀναφέρει: «*Acest Gordie era un om prea invatat si doctor in Medicina*», δηλαδή, «*αὐτος ὁ Γόρδιος, ἦταν ἕνας ἄνθρωπος πολύ μορφωμένος και διδάκτωρ τῆς Ἰατρικῆς*».

Στήν Ἰταλία ὁ Ἀναστάσιος Γόρδιος, σύμφωνα μέ τούς ἐρευνητές τοῦ βίου του, μετέβη δύο φορές. Πρώτη κατά τό διάστημα 1686-1689 καί δεύτερη κατά τό διάστημα 1698-1701. Ἐκεῖ, φοίτησε στά Πανεπιστήμια τῆς Πάδοβας, τῆς Φλωρεντίας καί τῆς Ρώμης.

Ἰδιαίτερα στή Ρώμη συναναστράφη διακεκριμένους Λατίνους λογίους καί θεολόγους, οἱ ὁποῖοι ἐξετίμησαν τή μορφωσή του καί προσεπάθησαν νά τόν προσηλυτίσουν στόν καθολικισμό. Γιά τό λόγο αὐτό ὁ Ἀναστάσιος Γόρδιος ἐγκατάλειψε κρυφά τή Ρώμη καί ἐπέστρεψε στήν Ἑλλάδα.

Μετά τόν θάνατο τοῦ Εὐγενίου τοῦ Αἰτωλοῦ τό ἔτος 1682, τή διεύθυνση τῆς Σχολῆς τῆς Γούβας ἀνέλαβε γιά μικρό χρονικό διάστημα ὁ Νικόδημος Μαζαράκης. Ὑπάρχουν μαρτυρίες ὅτι, μετά τό θάνατο τοῦ διδασκάλου του, ὁ Ἀναστάσιος Γόρδιος ἔλαβε τήν ἀπόφαση νά ἐπιστρέψει στή Σχολή τῆς Γούβας καί νά ἀναλάβει ἐκεῖ διδακτικό ἔργο, μετά τό ἔτος 1683.

Οἱ πηγές φέρουν τόν Ἀναστάσιο Γόρδιο νά διδάσκει στή Σχολή τῶν Τρικάλων μεταξύ τῶν ἐτῶν 1679-1682. Ἐπίσης τό ἔτος 1686 βρέθηκε ἄρρωστος στή Ζάκυνθο. Ἀκόμη, δίδαξε στή Σχολή τοῦ Καρπενησίου τά ἔτη 1689-1692 καί στή Σχολή τοῦ Αἰτωλικοῦ τά ἔτη 1695-1698 καί 1704-1710. Τέλος τά ἔτη 1711-1729 δίδαξε στή Σχολή τῆς Γούβας.

Στή Σχολή τῆς Ἁγίας Παρασκευῆς Γούβας ὁ Ἀναστάσιος Γόρδιος δίδαξε ὅπως ἀναφέραμε ἕως τό θάνατό του στίς 7 Ἰουνίου 1729. Ἐδῶ, προσπάθησε ἐργαζόμενος ἀκαταπόνητα, νά μεταδώσει στούς μαθητές του πολλές ἀπό τίς γνώσεις πού ὁ ἴδιος εἶχε ἀποκτήσει μέσα ἀπό τίς μακροχρόνιες σπουδές καί ἔρευνές του, ἀλλά καί νά διατηρήσει τήν αἴγλη τῆς Σχολῆς.

Παράλληλα μέ τήν ἐκπαιδευτική, ὁ Ἀναστάσιος Γόρδιος ἀνέπτυξε καί ἔντονη κοινωνική δραστηριότητα στήν περιοχή,

παρέχοντας δωρεάν ἰατρικές ὑπηρεσίες στούς κατοίκους. Σέ ἀρκετές ἐπιστολές πού ἀπευθύνει σέ ἀσθενεῖς δίδει φαρμακευτικές ὁδηγίες.

Σχετικά πρέπει νά ἀναφέρουμε ὅτι ὁ Πᾶνος Βασιλείου δημοσίευσε στό περιοδικό «*Νέα Ἑστια*» στίς 15/8/1960 ἐργασία μέ θέμα: «*Ὁ Ἀναστάσιος Γόρδιος ὡς ἰατρός καί ὀκτώ ἀνέκδοτες ἐπιστολές του*». Ἐπίσης, πρέπει νά μνημονεύσουμε τήν ἐργασία τοῦ καθηγητοῦ κ. Στεργίου Ν. Σάκκου, μέ θέμα: «*Ἀναστασιος Γορδιος καί ἡ ἰατρική*», πού περιέχεται στό ἔργο: «*Σύναξις Εὐγένιος ὁ Αἰτωλός καί ἡ ἐποχή του*», ἔκδ. Ἱερά Μητρόπολις Καρπενησίου 1986. Ἀκόμα θά ἦταν παράλειψη νά μήν σημειώσουμε ὅτι στίς 30 Μαρτίου 2002 ἔγινε ἐπιστημονική ἀνακοίνωση στά πλαίσια τοῦ Β' Διεθνοῦς Ἱστορικοῦ καί Ἀρχαιολογικοῦ Συνεδρίου Αἰτωλοακαρνανίας, πού πραγματοποιήθηκε στήν πόλη τοῦ Ἀγρινίου, ἀπό τήν κ. Δήμητρα Μαραγιάννη-Ντόβα, μέ θέμα: «*Ὁ Ἀναστασιος Γόρδιος ὡς ἰατρός καί πέντε ἐπιστολές του μέ ἰατρικές συμβουλές*». Τέλος πρέπει νά ἀναφέρουμε σχετικά μέ τήν εἰσήγηση στήν ἡμερίδα πού πραγματοποιήθηκε στά Βραγγιανά στίς 25 Ἰουλίου 2004 γιά τόν Ἀναστάσιο Γόρδιο, ἀπό τόν κ. Χαρίτωνα Καρανάσιο, μέ θέμα: «*Ἡ συμβολή τοῦ Ἀναστασίου Γορδίου στήν κοινωνική καί πνευματική ζωή τῆς περιοχῆς Ἀγράφων βάσει τῶν ἐπιστολῶν του*».

Μαθητές τοῦ Ἀναστασίου Γορδίου στή Σχολή τῆς Γούβας διετέλεσαν οἱ: Μιχαήλ (1721) δίδαξε στή Σχολή Τρικάλων, Ἀνδρόνικος (1722), Νικόλαος Ἀναγνώστης (1723) δίδαξε στούς Δελφούς, Κωνστάντιος ἀπό τό Λιδωρίκι, Μιχαήλ Μαυρομμάτης ἀπό τό Μεσολόγγι, Λογοθέτης ἀπό τό Γαλαξίδι, Γαβριήλ καί Εὐθύμιος, μοναχοί ἀπό τό Καρπενήσι, Ἄνθιμος Βάρτας ἀπό τό Αἰτωλικό ἀλλά καί ὁ Θεοφάνης ὁ «*ἐκ Φουρνᾶ*».

Σύμφωνα μέ τόν 443 κώδικα τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης, «*ὁ σοφώτατος καί ἀοίδημος φωστήρ καί μεγάλος Διδάσκαλος, ὁ Ἀναστάσιος Γόρδιος ὁ ἐξ Ἀγράφων, ἐκ κώμης Μεγάλων Βραγγιανῶν, ἐξέλιπε τῆς παρουσης ζωῆς τῇ ἑβδόμῃ τοῦ Ἰουνίου μηνός, ἐν ἡμερᾳ Σαββάτω, ὥρᾳ Πέμπτη καί ἐτάφη ἐν τῇ γῇ τό ἱερόν καί καθαρώτατον αὐτοῦ σῶμα τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ τῆς Κυριακῆς ἐν τῇ μονῇ τῆς Ἁγίας ὁσιομάρτυρος Παρασκευῆς, τῇ καί Σχολη αὐτοῦ τῇ κειμένῃ εἰς τήν τοποθεσίαν (γούβα) τῆς ῥηθείσης κώμης, ἐν τῷ νάρθηκι, ἐν τῷ μνημείῳ τοῦ μακαρίτου διδασκάλου, γέροντός του κυρίου Εὐγενίου. Πολλῶν πατέρων καί ἱερέων καί πλῆθος χριστιανῶν ἀναδραμόντων καί πάντων ὀδυρομένων τήν ἀποδημίαν καί στέρησιν τοῦ καλοῦ Πατρός και φωστῆρος, ὅτι πάντων προΐστατο εὐεργετῶν καί πάντας νουθετῶν ὁ ἀείμνηστος ὡς ἄλλος οὐδείς τῶν κατά καιρῶν τούτων . ἦν δέ ὡς ἐτῶν ἑβδομήκοντα πέντε*».

Στον τάφο του χαράχτηκε ἡ ἐπιγραφή:

«Ἀναστάσιος Γόρδιος ἱερομόναχος
εἰς τήν μονήν τῆς Ἁγίας Παρασκευῆς τῶν Βρανιανῶν
ἀνεπαύθη ἐν Κυρίῳ ἐν ἔτει αψκθ' Ἰουνίου η', α' ὥρα
τῆς ἡμέρας, ἡμέρα Σάββατον, Θ' ὥρα τῆς Κυριακῆς ἐτάφη».

Τό ἔργο τοῦ Ἀναστασίου Γορδίου, συνέχισε στή Γούβα γιά λίγα χρόνια ὁ Θεοφάνης ὁ ἐκ Φουρνᾶ. Μέ τό θάνατο καί τοῦ Θεοφάνους τό ἔτος 1784, ἔκλεισε ὁ λαμπρός κύκλος τῶν διδασκάλων τοῦ γένους πού ἄρχισε μέ τόν Εὐγένιο τόν Αἰτωλό.

ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ

Ὁ Ἀναστάσιος Γόρδιος ὑπῆρξε πολυγραφώτατος. Τά περισσότερα ἀπό τά ἔργα του εἶναι σχολικά βοηθήματα ἤ μεταφράσεις ἀρχαίων καί βυζαντινῶν κειμένων στήν καθομιλουμένη ἑλληνική γλώσσα τῆς ἐποχῆς. Τά μέχρι σήμερα γνωστά συγγράμματά του εἶναι:

1. «*Συντομωτάτη ἔκθεσις λογικῆς*».

2. *«Βίος τοῦ ἐν τῇ μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου σοφωτάτου τε καί ἱερολογιωτάτου ἐν ἱερομονάχοις κυρ Εὐγενίου Ἰωαννουλίου τοῦ ἐξ Αἰτωλίας, ἐν ᾧ καί περί τοῦ Κορυδαλλέως τινά καί τῶν αὐτοῦ ὀπαδῶν κατ' ἐπιτομήν. Συγγραφεῖς παρά τοῦ ἐλαχίστου ἐν ἱερομονάχοις Ἀναστασίου Γορδίου τοῦ ἐξ Ἀγράφων, ἐσχάτου τῶν αὐτοῦ χρηματίσαντος μαθητῶν». Γράφτηκε ἀπό τόν Γόρδιο στό Αἰτωλικό τό 1703.*

3. *«Περί τοῦ τί ἐστίν ἡ βασιλεία τοῦ Μωάμεθ καί περί τῶν τεσσάρων μεγάλων βασιλειῶν ἀπό τόν προφήτην Δανιήλ καί περί τῆς εἰκόνος τοῦ Ναβουχοδονόσορος».* Τό ἔργο αὐτό πού ἀπαντᾶται καί μέ τόν τίτλο «*Βιβλίον κατά Μωάμεθ και κατά Λατίνων*», κρατήθηκε ἀπόρρητο σύμφωνα μέ ἐπιθυμία τοῦ ἰδίου τοῦ Ἀναστασίου Γορδίου διότι καταφερόταν ἐναντίον τῶν δύο ἐχθρῶν τοῦ Ἑλληνορθοδόξου πολιτισμοῦ, τῶν Τούρκων καί τῶν Παπικῶν. Ἐκδόθηκε στά γαλλικά στό Στρασβοῦργο τό ἔτος 1967 (κείμενο στά ἑλληνικά, μετάφραση καί σχόλια στά γαλλικά) ἀπό τόν καθηγητή τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Στρασβούργου Ἀστέριο Ἀργυρίου. Ἐπίσης καί ἀπό τήν Ἑταιρεία Στερεοελλαδικῶν Μελετῶν στήν Ἀθήνα τό ἔτος 1983 στά γαλλικά μέ εἰσαγωγή, κριτική ἔκδοση καί σχόλια τοῦ καθηγητῆ Ἀργυρίου καί μέ εὐρεία περίληψη στά ἑλληνικά.

4. *«Βίος καί ἀκολουθία τοῦ νεομάρτυρος Σεραφεὶμ ἀρχιεπισκόπου Φαναρίου καί Νεοχωρίου».* Ἡ πρώτη ἔκδοση τοῦ ἔργου αὐτοῦ ἔγινε στή Μοσχόπολη τῆς Βορείου Ἠπείρου τό ἔτος 1735 καί ἡ δεύτερη στή Βενετία τό ἔτος 1745. Ἀπό τότε ἐκδόθηκε ὀκτώ φορές μέχρι τό ἔτος 1931. Ἐδῶ θά πρέπει νά ἀναφέρουμε ὅτι σέ ἐπιστημονικό συμπόσιο πού πραγματοποιήθηκε στήν Καρδίτσα ἀπό

24 ἕως 26 Μαΐου 2001 γιά τόν Ἅγιο Σεραφείμ ἐπίσκοπο Φαναρίου, ὁ καθηγητής τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς του Α.Π.Θ. κ. Μιχαήλ Τρίτος σέ εἰσήγησή του, ἐξέτασε τήν ἀσματική ἀκολουθία πού συνέθεσε ὁ Ἀναστάσιος Γόρδιος πρός τιμήν τοῦ Ἁγίου Σεραφείμ τονίζοντας τή διαχρονική φήμη καί λατρεία τοῦ Ἁγίου στήν συνείδηση τοῦ Γένους.

5.«*Ἀκολουθία τοῦ Οἰκουμενίου ἐπισκόπου Τρίκκης καί τοῦ Ἀχιλλείου ἐπισκόπου Λαρίσης*».

6.«*Στιχηρά εἰς τόν Ἅγιον Ἀχίλλειον*».

7.«*Ἐπί τῆς εὐλογίας τοῦ ἄρτου ὑπό τοῦ ἱερέως*».

8.«*Περί τοῦ Χριστοῦ ὅτι εἶναι υἱός Θεοῦ καί Θεός*».

9.«*Εἰσαγωγή εἰς τήν ρητορικήν*».

10.«*Λεξικόν τῆς καθομιλουμένης*».

11.«*Πονημάτιον περί ὀρθογραφίας ὅπερ ἐκ τῶν τοῦ θεοδώρου τοῦ Γαζῆ παρά τοῦ σοφωτάτου Γορδίου χάριν τῶν φιλομαθῶν συνήχθη μέν ποτέ, νῦν δέ τύποις ἐξεδόθη τῇ σπουδῇ τε καί δαπάνῃ τοῦ σοφολογιωτάτου κυρίου Ἰωάννου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ τῶν Ἀγράφων ἐπιστασίᾳ καί διορθώσει τοῦ ἰατροφιλοσόφου κυρίου Θωμᾶ Μανδακάση*», Λειψία ἔτει 1777, παρά τῷ τυπογραφείῳ Βραϊτκοπφ. Β΄ ἔκδοση τό 1800.

12.«*Φυσικόν ὀνοματολόγιον*». Περιέχει ὀνομασίες ζώων, πουλιῶν, δένδρων, βοτάνων. Συνετάγη μέ ἐντολή τοῦ ἡγεμόνα Νικολάου Μαυροκορδάτου.

13.«*Κατά τόν Φώτιον τῶν ἀνεγνωσμένων*».

14.«*Ὑπομνήματα ἀκροατικά*».

15.«*Περί τῶν τελικων ὀνομάτων καί τῶν μέσων ὀρθογραφίας*».

16.«*Περί τῆς κατά λόγον ποσότητος τῶν συλλαβῶν*».

17.«*Διδαχαί τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων*».

18.«*Ὀνείρων κρίσεις διά στοίχων ἰαμβικῶν*».

19.«*Παράφρασις τῶν ἀφορισμῶν τοῦ Ἱπποκράτους*».

20.«*Βίος του ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Βησσαρίωνος ἀρχιεπισκόπου Λαρίσης*» (*1490-1541*). Γιά πρώτη φορά τό ἔργο αὐτό ἐκδόθηκε στό Βουκουρέστι τό ἔτος 1703.

21.«*Κατάλογος χειρογράφων τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Τατάρνας*». Ἐκπονήθηκε ἀπό τόν Γόρδιο ὕστερα ἀπό παράκληση τοῦ ἡγεμόνα Νικολάου Μαυροκορδάτου.

22.«*Περί τῶν ὀκτῶ τοῦ λόγου μερῶν*».

23.«*Βίος Θεοφίλου Κορυδαλλέως*».

24.«*Ἀπαρίθμησις ἁπασῶν τῶν ἐν τῇ περιφήμῳ πόλει Ζακύνθῳ εὑρισκομένων εὐαγῶν ἐκκλησιῶν, καί ἐπί μιᾷ ἑκάστῃ ἐπιγράμματα δίστιχα, ἰαμβικά συντεθέντα παρά Ἀναστασίου Ἱερομονάχου Γορδίου τοῦ ἐξ Ἀγράφων, 1689*». Ἐκδόθηκε ἀπό τήν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν τό ἔτος 1933.

25. *«Ταυτί τά ἰαμβικά ἐπιγράμματα τῶν Ζακύνθῳ ἐκκλησιῶν πεποίηνται παρ' Ἀναστασίου ἱερομονάχου τοῦ Γορδίου ἀποκεκλεισμένου ὄντως ἐν τῳ Λαζαρέτῳ παραμυθίας τινός χάριν τῆς ἧς εἶχεν ἐκείσε ταλαιπωρίας».*

26.*«Τρεῖς λειτουργίαι, ἤτοι τοῦ Ἰωάννου Χρυσοστόμου, τοῦ Μεγάλου Βασιλείου καί τῶν Προηγιασμένων».*

ΕΠΙΣΤΟΛΕΣ

Ὁ Ἀναστάσιος Γόρδιος ἔγραψε πολλές ἐπιστολές μέ ποικίλο περιεχόμενο, καί διαφόρους παραλῆπτες. Ὁ ἀριθμός τους ξεπερνᾶ τίς 750 καί γράφτηκαν μεταξύ τῶν ἐτῶν 1676-1729 σέ γλώσσα ἁπλή. Συνήθως στίς ἐπιστολές αὐτές, προσπαθοῦσε νά δώσει λύσεις σέ διάφορα πρακτικά προβλήματα τῶν Χριστιανῶν τῆς περιοχῆς. Ἄλλες ἀναφέρονται σέ θέματα ὀργάνωσης καί λειτουργίας σχολείων ἤ ἀπευθύνονταν σέ παλαιούς μαθητές καί διδασκάλους.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Αὐτό πού διέκρινε τόν Ἀναστάσιο Γόρδιο ἦταν ἡ φιλομάθεια. Ἀπό τά ἑβδομήκοντα πέντε ἔτη τῆς ζωῆς του, ἀφιέρωσε εἴκοσι τέσσερα στίς σπουδές καί τεσσαράκοντα τρία στή διδασκαλία. Ὅμως καί ὁ χαρακτήρας του ἦταν μακρόθυμος καί γαλήνιος.

Ὁ Δημήτριος Προκοπίου ἔγραψε ὅτι, ὁ Ἀναστάσιος Γόρδιος ὑπῆρξε: *«ἀνήρ ἐλλόγιμος καί πολυμαθής, εἰδήμων τῆς ἑλληνικῆς καί λατινικης γλώσσης, πεπαιδευμένος τήν τε θύραθεν παιδείαν καί τήν ἱεράν θεολογίαν, ἱεροκήρυξ. Ἠκροάσατο καί τῶν ἐν Ἰταλίᾳ σοφῶν. Μελετᾶ καί ἀναγιγνώσκει τάς θείας γραφάς βίον ἀθόρυβον μετερχόμενος».* Ὁ 604 κώδικας τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἰβήρων τοῦ Ἁγίου Ὅρους, ἀναφέρεται στήν προσωπικότητα τοῦ Ἀναστάσιου Γορδίου: *«τοῦ σοφωτάτου, ἐπιστημονικοτάτου καί ἀρίστου τῆς τέ πνευματικῆς πολιτείας καί ἐξοχωτάτου πάντων τῶν ἰατρῶν ψυχῶν τε καί σωμάτων τοῦ καί προορατικοῦ πολλοίς ἐπιφαινομένου».*

Ἀπό τά λοιπά στοιχεῖα τῆς προσωπικότητάς του θεωροῦμε ἀπαραίτητο νά ἀναφέρουμε τήν ὑπέρμετρη ἀγάπη του γιά τά βιβλία καί τά χειρόγραφα. Ἔφτανε μέχρι τοῦ σημείου: *«ἄν εἶχε ἕνα θησαυρό ἀπό χρήματα, νά τόν μεταβάλει σέ θησαυρό ἀπό βιβλία».*

Ὁ Ἀναστάσιος Γόρδιος ὑπῆρξε κατά τόν Ἀστέριο Ἀργυρίου: *«ἀνήρ σοφός, διδάσκαλος τοῦ Γένος ὑπέροχος, ἱεροκήρυξ καί πνευματικός πατήρ ἔνθερμος, ἰατρός ἀγαθός, συγγραφεύς ἀκάματος».*

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἀργυρίου Ἀστερίου, *Ἀναστάσιος ὁ Γόρδιος καί τό σύγγραμμά του: περὶ τοῦ Μωάμεθ καί ἐναντίον τῶν Λατίνων*, Ἀνάτυπο ἀπό τήν Ἐπετηρίδα Ἑταιρείας Στερεοελλαδικῶν Μελετῶν, τ. Β', Ἀθῆναι 1969.

Βασιλείου Πάνου, *Εὐγένιος Γιαννούλης ὁ Αἰτωλός καί οἱ σπουδαιότεροι μαθητές τῶν Σχολῶν τῶν Ἀγράφων*, Ἀθῆναι 1957.

Τοῦ ἰδίου, *Ὁ Ἀναστάσιος Γόρδιος ὡς Ἰατρός καί οἱ ὀκτώ ἀνέκδοτες ἐπιστολές του*, ἀνάτυπο ἀπό τό περιοδ. «Νέα Ἑστία», τεῦχ. 795, 15-08-1960, τ. 68, σ. 1067-1076. Ἀθῆναι 1960.

Τοῦ ἰδίου, Γόρδιος Ἀναστάσιος (1654-1729), στή «Θρησκευτική καί Ἠθική Ἐγκυκλοπαιδεία», Ἀθῆναι 1964, τ. 4ος στ. 621-623.

Τοῦ ἰδίου, *Ὁ Ἀναστάσιος Γόρδιος καί τό ἔργο του (1654-1729), στά «Θεσσαλικά Χρονικά»*, Δελτίον τῆς ἐν Ἀθῆναις Ἱστορικῆς καί Λαογραφικῆς Ἑταιρείας τῶν Θεσσσαλῶν, τ. 10ος , Ἀθῆναι 1971, σ. 128-155.

Gordios Anastasios (1654/5-1729), Sur Mahomet et contre les Latins, Edition critique accompagnee d' une introduction et de notes Par Asterios Argyriou (Μέ εὐρεία ἑλληνική περίληψη), Ἑταιρεία Στερεοελλαδικῶν Μελετῶν, Κείμενα καί Μελέται, τ. 3, Athenes 1983.

Γορδίου Ἀναστασίου, *Βίος Εὐγενίου Ἰωαννουλίου τοῦ Αἰτωλοῦ, στό περιοδ. «Νέος Ἑλληνομνήμων»*, τ. 4ος , τεῦχ. Α' - 31 Μαρτίου 1907, σ. 27-82.

Δημαρᾶ Κ., *Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας*, Β' ἔκδ., Ἀθήνα.

Καραθανάση Ἀθανασίου Ε., *Οἱ Ἕλληνες λόγιοι στή Βλαχία (1670-1714)*, , ἔκδ., ΙΜΧΑ, τ. 194, θεσσαλονίκη 1982.

Καρύτσα, Γιάννη Β., *Οἱ Αἰτωλοί διδάσκαλοι: Εὐγένιος Γιαννούλης, Ἀναστάσιος Γόρδιος, Χρύσανθος Αἰτωλός: ἡ ἐποχή τους καί τό ἔργο τους*, Ἀθήνα 2002.

Μαυρομμάτη, Ξ.Γ., *λῆμμα: Γόρδιος Ἀναστάσιος, στή «Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια»*, τ. Η', Ἀθήνα 1929, σ. 631.

Μπουρδάρας Κ.Α., *λῆμμα: Γόρδιος, Ἀναστάσιος*, στήν ἐγκυκλοπαίδεια «Πάπυρος Λαρούς Μπριτάννικα», ἐκδοτικός ὀργανισμός «Πάπυρος», τ. 29, Ἀθήνα 1996, σ. 50.

Πατρινέλη Χ.Γ., *λῆμμα: Ἀναστάσιος Γόρδιος, στήν «Ἐκπαιδευτική Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια»*, τ. 1, Βιογραφικό Λεξικό, ἔκδ., Ἐκδοτικῆς Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 1990, σ. 250.

Πρακτικά Ἡμερίδας πού πραγματοποιήθηκε στά μεγάλα Βραγγιανά στίς 25 Ἰουλίου 2004, μέ θέμα: «*Ὁ Ἀναστάσιος Γόρδιος καί ἡ περιοχή τῶν Ἀγράφων*», ἔκδ. Πολιτιστικοῦ Συλλόγου Βραγγιανιτῶν, Ἀθήνα 2005. (Ἐπιμελητής τῆς

ἔκδοσης ὁ κ. Κων. Σπ. Τσιώλης).

Σκουτέρη Κωνσταντίνου Β., *Κείμενα τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, τ. 3, Ἐκκλησιαστικαί ἐκδόσεις Ἐθνικῆς ἑκατονπεντηκονταετηρίδος, ἐν Ἀθήναις 1971.

Σοφιανοῦ Δημητρίου, Ζ., *Ὁ Ἅγιος Ἀχίλλιος Λαρίσης, ὁ ἀρχικός ἀνέκδοτος βίος (Θ΄ αἰ.) καί ἡ μεταγενέστερη διασκευή του (ΙΓ΄αι.) Ἀνέκδοτα ὑμνογραφικά κείμενα (Ἰωσήφ Ὑμνογράφου, Μανουήλ Κορινθίου, Ἀναστασίου Γορδίου)*, Ἀθήνα 1990. Κέντρο ἐρεύνης τοῦ Μεσαιωνικοῦ καί Νέου Ἑλληνισμοῦ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν.

Σύναξις Εὐγένιος ὁ Αἰτωλός καί ἡ ἐποχή του, Ἱερά Μητρόπολις Καρπενησίου 1986. Ὁ τόμος περιέχει μεταξύ ἄλλων καί ἐργασίες πού ἀφοροῦν τό πρόσωπο τοῦ Ἀναστασίου Γορδίου. Συγκεκριμένα, Α) Δημητρίου Β. Γόνη, Ἀναστάσιος ὁ Παντοδύναμος. Β) Ἀποστόλου Ἀθ. Γλαβίνα, Ἀναστάσιος Γόρδιος καί ἡ νεοελληνική γλώσσα. Γ) Κώστα Σαρδελῆ, Ἀναστάσιος Γόρδιος καί αἱ Πάτραι. Δ) Στεργίου Ν. Σάκκου, Ἀναστάσιος Γόρδιος καί ἡ ἰατρική.

Τσίτερ Χρυσοστόμου, *Τρεῖς μεγάλοι διδάσκαλοι τοῦ Γένους:Ἀναστάσιος Γόρδιος, Χρύσανθος Αἰτωλός, Φραγκίσκος Κόκκος*, Ἐν Ἀθήναις 1934.

Ἀχιλλέα Π. Δελλόπουλου
Ὑπ. Δρ. Θεολογιας Α.Π.Θ.
Καθηγητοῦ Λυκείου

*Οἱ αἰσθήσεις στούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας**

1. Ἡ ἄρρηκτη σχέση ψυχικῶν ἐνεργημάτων καί σωματικῶν ἐκδηλώσεων στήν ἀνθρωπολογία τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ.

Ἡ ἄρρηκτη σχέση ψυχικῶν ἐνεργημάτων καί σωματικῶν ἐκδηλώσεων εἶναι κατάδηλη στήν ἀνθρωπολογία τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. Ὁ συγγραφέας στήν "*"Ἔκδοση ἀκριβή τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*" ἐκθέτει μέ συνέπεια καί ἄκρα ἀκριβολογία τήν ἀνθρωπολογία του. Συγκεκριμένα υἱοθετεῖ τό τριμερές σχῆμα τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς νοῦς, λόγος, αἴσθηση, τίς ὁποῖες θεωρεῖ ὡς μέρη τῆς οὐσίας αὐτῆς. Ἡ ψυχή, κατά τό συστηματικό θεολόγο, εἶναι "ζῶσα οὐσία..."[1], ἤτοι ἔχει τή ζωή ὡς οὐσία. Μέρος τῆς οὐσίας αὐτῆς καί μάλιστα "καθαρώτατον μέρος εἶναι ὁ νοῦς ..."[2], ὁ λόγος διότι "ἡ ψυχή εἶναι οὐσία ... λογική"[3], καί ἡ αἴσθηση ἡ ὁποία "εἶναι δύναμη

---

*Ἡ ἀνακοίνωση αὐτή ἀποτελεῖ ἐπεξεργασμένο τμῆμα τῆς μεταπτυχιακῆς διατριβῆς τοῦ Ἀχιλλέα Π. Δελλόπουλου:""*Ἐν τῷ φωτί τοῦ προσώπου Σου*". *Θάνατος καί Αἰσθήσεις στήν Ἐξόδιο Ἀκολουθία*", πού ψηφίστηκε ἀπό τό Τμῆμα Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Α.Π.Θ. τό 2007 καί ἐκδόθηκε μέ τόν ἴδιο τίτλο στή Θεσσαλονίκη ἀπό τίς ἐκδόσεις Copy pyblish-City to 2008. Το βιβλίο, μεταξύ τῶν ἄλλων. πραγματεύεται τή διαπλοκή θανάτου καί αἰσθήσεων ἐντός τῆς ἐξοδίου ἀκολουθίας τῆς Ἐκκλησίας.

1. Βλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* 2, 12 PG 94, 924 B.

2. Βλ. *Αὐτόθι*, 924 B: "...οὐχ ἕτερον ἔχουσα παρ᾽ ἑαυτήν τόν νοῦν, ἀλλά μέρος αὐτῆς τό καθαρώτατον...".

3. Βλ. *Αὐτόθι*, 924 B: "Ψυχή τοίνυν ἔστιν οὐσία ...λογική...".

τῆς ψυχῆς..."[4]. Τά τρία αὐτά κατ᾽ οὐσίαν μέρη "... σημαίνονται καί ὡς κατ᾽ ἐνέργειαν δυνάμεις"[5]. Τό ἴδιο πράγμα καταθέτει καί ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής: Ἡ ψυχή διαθέτει νοῦ, λόγο καί αἴσθηση[6]. Παράλληλα σέ ἄλλη συνάφεια σημειώνει ὅτι ἡ ψυχή ἔχει τρεῖς καθολικές κινήσεις, τή νοερή κίνηση, τή λογική κίνηση καί τήν κίνηση κατ᾽ αἴσθηση[7]. Πρόκειται δηλαδή γιά τίς ἐνέργειες τῆς ψυχῆς πού πηγάζουν ἀπό τήν οὐσία της. Ἡ θεολογική σκέψη τοῦ Δαμασκηνοῦ εἶναι σαφῶς ἐξαρτημένη ἀπό τήν ἀντίστοιχη τοῦ Ὁμολογητῆ. Ὁ Δαμασκηνός ὅμως προχωρεῖ ἕνα βῆμα περισσότερο.

Κατ᾽ αὐτόν ἡ ψυχή ἔχει τή ζωή ὡς οὐσία ἀλλά καί ὡς ἐνέργεια γιά τό συνημμένο σῶμα της. Αὐτό σημαίνει ὅτι οἱ ἐνέργειες τῆς ψυχῆς εἶναι ἐκεῖνες πού "προσδίδουν στό σῶμα τή ζωή, τήν αὔξηση, τήν αἴσθηση καί τή γέννηση..."[8]. Ὁλάκερο τό ἀνθρώπινο σῶμα ἀπό τήν ἄλλη μέ τά ἐπιμέρους ὄργανά του, τόν ἐγκέφαλο καί τά αἰσθητήρια ὄργανα στοιχεῖται πρός τίς ἐνέργειες τῆς ψυχῆς καί τίς μεταφράζει σέ πράξη, μέ ἀποτέλεσμα ἡ ἐνέργεια τελικά πού προκύπτει ἀπό τήν ἑνιαία ἐκδήλωση τοῦ ὑποκειμένου νά εἶναι ἀπολύτως ψυχοσωματική. Ἡ ἄρρηκτη σχέση ψυχικῶν ἐνεργημάτων καί σωματικῶν ἐκδηλώσεων φαίνεται κυρίως στό ἐπίπεδο τῆς διερεύνησης τοῦ λογικοῦ. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός διακρίνει τό λογικόν εἰς τόν ἐνδιάθετον λόγον, πού εἶναι κίνημα τῆς ψυχῆς καί εἰς τόν προφορικόν λόγον πού ἐνεργεῖται διά τοῦ σώματος καί ἐκφράζει τή νοητική ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ad extra "...ὡς γλωσσικά ἀρθρωμένη νόηση"[9].

---

4. Βλ. *Αὐτόθι*, 2, 18 933 C: "Αἴσθησις ἔστι δύναμις τῆς ψυχῆς...".

5. Βλ. Χ. Διονυσιάτου, *Θεός Λόγος καί ἀνθρώπινος λόγος, Οἱ ἐνέργειες τῆς ψυχῆς στήν πατερική ἀνθρωπολογία*, ἐκδ. Ι. Μ. Ἁγίου Διονυσίου, Ἅγιον Ὄρος 1998, σ.47.

6. Βλ. Μάξιμου Ὁμολογητοῦ, *Περί διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1116A.

7. Βλ. *Αὐτόθι*, PG 91, 1112D.

8. Βλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 2, 12, PG 94, 924B: "Ψυχή τοίνυν ...ὀργανικῷ κεχρημένη σώματι καί τούτω ζωῆς αὐξήσεώς τε καί αἰσθήσεως καί γεννήσεως παρεκτική...".

9. Βλ. Λέβ Βυγκότσκι, *Σκέψη καί Γλῶσσα* (Φ.Π.Β22), μτφρ. Ἀντζελίνα Ρόδη, ἐκδ. "Γνώση", Ἀθήνα 1993: Ὁ διακεκριμένος σε ζητήματα παιδαγωγικῆς ψυχολογίας Ρῶσος ψυχολόγος Λέβ Σεμιόνοβιτς Βυγκότσκι στό περιώνυμο ἔργο του ἐξετάζει τό θέμα τῆς συνάφειας νόησης καί γλώσσας ὑπό τό πρίσμα τῆς ἑνότητας, τῆς συνοχῆς καί τῆς ἐσωτερικῆς ἀλληλεπίδρασης πού ὑφίσταται μεταξύ τῶν δύο. Ἡ γλώσσα κατά τόν Βυγκότσκι δέν μπορεῖ νά ἀποκοπεῖ ἀπό τή νοητική περιοχή, διότι ὅπως χαρακτηριστικά σημειώνει "μία λέξη χωρίς σημασία δέν εἶναι λέξη, ἀλλά κενός ἦχος. Μία λέξη πού ἔχει χάσει τή σημασία της δέν ἀνήκει πλέον στή γλώσσα. Γι᾽ αὐτό ἡ σημασία μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ἐπίσης ὡς ἕνα φαινόμενο ἀπό τή φύση του τόσο γλωσσικό ὅσο καί διανοητικό (σ.20)". Ἐξ᾽ οὗ καί ὁ ἐπιστημονικά δόκιμος ὅρος

Ἀλλά ἄς παρακολουθήσουμε ἀναλυτικά τή σκέψη του: Ἔστι, σημειώνει χαρακτηριστικά, "ὁ ἐνδιάθετος λόγος κίνημα ψυχῆς ἐν τῷ διαλογιστικῷ γινόμενον ἄνευ τινός ἐκφωνήσεως"[10]. Ἔτσι πολλές φορές συμβαίνει, καί ἐκπλήττει ὁ χαρισματικός ἅγιος γιά τήν ἐνάργεια τῶν μηνυμάτων πού ἀποστέλλει, νά "...σιωπῶμεν πολλάκις, διεξερχόμενοι λόγον ἐν τοῖς ὀνείροις"[11]. "Ὑπό τήν ἔννοια αὐτή πάντες λογικοί ἐσμέν"[12], ἔχοντες τόν ἐνδιάθετο λόγο. "Γι᾽ αὐτό καί οἱ ἐκ γενετῆς κωφοί καί ὅσοι γιά οἱονδήποτε λόγο ἀπώλεσαν τή φωνή τους, δέν συναπώλεσαν δι᾽ αὐτῆς καί τό λογικόν"[13]. Διότι ὁ κατά προφοράν λόγος διά γλώσσης καί στόματος τήν ἐνέργειαν ἔχει[14], μεταφράζει δηλαδή καί ἀναγγέλλει[15] πρός τά ἔξω τά μηνύματα πού ἀποτυπώνονται στόν ἐνδιάθετο λόγο. Πάντες λοιπόν λογικοί κατά τόν ἐνδιάθετο λόγο καί λαλητικοί[16] κατά προφοράν. Ὁ ἄνθρωπος ὅμως γιά τόν Ἰωάννη Δαμασκηνό διαθέτει πέραν τοῦ λογικοῦ, τίς δυνάμεις τοῦ θυμοῦ καί τῆς ἐπιθυμίας. Οἱ δυνάμεις αὐτές ἐντάσσονται στό ἄλογο μέρος τῆς ψυχῆς καί κυβερνῶνται ὑπό τοῦ λόγου. Καί τό ἐπιθυμητικόν δηλαδή καί τό θυμικόν εἶναι κατήκοον καί ἐπιπειθές λόγῳ[17]. "Ἀνήκοον καί μή πειθόμενον λόγῳ εἶναι τό ζωτικό πού καλεῖται καί σφυγμικό, καί τό σπερματικό, δηλαδή τό γεννητικό, καί τό φυσικό πού λέγεται καί θρεπτικό... Ὅλα αὐτά δέν κυριαρχοῦνται ἀπό τόν λόγο ἀλλά ἀπό τή φύση"[18]. Ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός δέν ἀναφέρεται στόν διεξοδικό τρόπο λειτουργίας τῶν

πού προτείνει γιά τή σκέψη ὡς γλωσσικά ἀρθρωμένη νόηση (σ.20), μέ τόν ὁποῖο μπορεῖ νά διαλεχθεῖ ἡ ὀρθόδοξη θεολογία. Ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός σέ μιά ἄλλη συνάφεια σημειώνει ὅτι "ἐνέργεια, φυσική καί πρώτη εἶναι ἡ ἀεικίνητη δύναμη τῆς νοερᾶς ψυχῆς, μέ ἄλλα λόγια ὁ ἀεικίνητος λόγος της, πού κατά φυσικό τρόπο πηγάζει πάντοτε ἀπό αὐτήν" PG 94, 23, 949 B". Ἐνέργεια ὅμως εἶναι καί "ἡ πράξη τῆς ὁμιλίας...", *Αὐτ.* 949Β, μέ τήν ὁποία ἡ ψυχή χρησιμοποιώντας τό σῶμα κοινοποιεῖ διά τοῦ προφορικοῦ λόγου τίς σκέψεις. Κατά συνέπεια ὁ προφορικός λόγος εἶναι σύνθετος ἀπό σκέψη καί λόγο.

10. Βλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 2, 21 PG 94, 940 B.

11. Βλ. *Αὐτόθι*, PG 94, 940 B.

12. Βλ. *Αὐτόθι*, PG 94, 940 BC.

13. Βλ. *Αὐτόθι*, PG 94, 940C: "καί γάρ οἱ ἐκ γενετῆς κωφοί ἤ καί οἱ διά τί νόσημα ἤ πάθος τήν φωνήν ἀποβαλόντες οὐδέν ἧττον λογικοί εἰσίν".

14. Βλ. *Αὐτόθι*, PG 94, 940C.

15. Βλ. *Αὐτόθι*, PG 94, 940C.

16. Βλ. *Αὐτόθι*, PG 94, 940C.

17. Βλ. *Αὐτόθι*, PG 94, 928 C: "Τό δέ κατήκοον καί ἐπιπειθές λόγῳ διαιρεῖται εἰς ἐπιθυμίαν καί θυμόν".

18. Βλ. *Αὐτόθι*, PG 94, 928 BC.

αἰσθήσεων· δίνει ὅμως τό ἀνθρωπολογικό πλαίσιο πού ἐπιτρέπει τήν κατανόηση τῶν λειτουργιῶν τῆς δισύνθετης ἀνθρώπινης φύσης. Τόν διεξοδικότερο τρόπο λειτουργίας τῶν αἰσθήσεων θά ἐξηγήσουν στή συνέχεια ὁ Συμεών ὁ Νέος Θεολόγος καί ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς, οἱ ὁποῖοι σέ ὅλη τήν ἔκταση τῶν συγγραμμάτων τους ἐπισημαίνουν τήν θεοείκελον ἀλλοίωση πού πάσχει ὁ ἄνθρωπος ὅταν διά τῶν αἰσθήσεων ὁμιλεῖ τῷ φωτί.

2. "Τετρανωμένα αἰσθητήρια" κατά τόν Συμεών τόν Νέο Θεολόγο.

Ἡ συνάντηση ὅμως μέ τό ὑπερφαές[19] φῶς κατά τό Συμεών, προϋποθέτει ἐξ ὁρισμοῦ κεκαθαρμένα πνευματικά αἰσθητήρια. Αὐτός ὁ ὁποῖος, σημειώνει χαρακτηριστικά "ἀνέβλεψε πνευματικῶς καί εἶδε διά τῶν νοερῶν ὀφθαλμῶν τό ἀληθινόν καί ἄδυτο φῶς..."[20], δέν θέλει ἐπ᾽ οὐδενί νά στερηθεῖ τήν παρουσία του. Ὅταν παρ᾽ ὅλα ταῦτα "ἀποστερηθεῖ διά τῆς χαυνοτέρας προσπάθειας τό φῶς καί ἐπιστρέψει εἰς τήν προτέρα τύφλωση, εὐαισθήτως, ἐπαισθάνεται τήν ἀπώλειά του"[21]. Δυό λέξεις πού ἀπηχοῦν τόν πόνο τῆς θεοεγκατάλειψης πού αἰσθητῶς ψηλαφεῖται. Τότε, λοιπόν, ὁ φιλοτίμως καί ἐμπόνως ἀγωνιζόμενος ἀσκητής, τό κάθε πρόσωπο τῆς ὀρθοδοξίας -ἡ ἄσκηση δέν προσιδιάζει μονάχα στόν μοναχικό βίο ἀλλά στόν κάθε βίο- "βυθίζει καί καταποντίζει τό τριμερές τῆς ψυχῆς λόγο, νοῦ, αἴσθηση ἐν τοῖς δακρύοις, διά τῶν ὁποίων ἡ αἴσθηση γίνεται καρδιακή καί ὁ νοῦς θεωρός καί ἐποπτικός"[22]. Καί σέ ἄλλη συνάφεια, ἐντυπωσιάζει ὁ Θεολόγος μέ τήν ἔννοια πού χρησιμοποιεῖ, αἴσθηση πνευματικῆς δόξας[23], ἡ ὁποία θυμίζει ἐν τίνι μέτρῳ Ἰσαάκ Σύρο καί βάζει τούς δύο πατέρες σέ πορεία ἀναζήτησης καί ταυτόχρονης ἀνάδειξης τοῦ κάλλους καί τῆς ἀλήθειας τῶν αἰσθήσεων μέσα ἀπό ὅρους τῆς φιλοκαλίας καί τῆς θεολογίας τῆς ἐρήμου. Εἶναι τόσο προσήκουσα ἡ ὀντολογία τῆς αἰσθήσεως ἐντός τῆς θεολογίας τοῦ Συμεών πού συμπληρώνει τό νοερό καί λογικό

19. Βλ. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* 1, 3, 15, Ἐκδ. Π. Χρήστου, τόμος Α', σ. 425.

20. Βλ. Συμεών Νέου Θεολόγου, *Κεφάλαια πρακτικά καί θεολογικά*, κε' Φιλοκαλία τόμ. Γ', σ. 241.

21. Βλ. *Αὐτόθι*, κε', σ. 241.

22. Βλ. *Αὐτόθι*, κ', σ. 240: "Ἐν αἰσθήσει γάρ καρδίας τοῦτο γινόμενον, εἰς ἄβυσσον ταπεινώσεως καί εἰς δακρύων πηγάς τό λογιζόμενον καταφέρει. ἐν οἷς καταποντίζεται, τό τριμερές τῆς ψυχῆς, ἀνάγει δέ εἰς οὐρανόν ἀπαθείας τόν νοῦν καί θεωρητικόν ἀπεργάζεται".

23. Βλ. *Αὐτόθι*, λς', σ. 242-43.

του κατ᾽ εἰκόνα. Δέν μπορεῖ τό νοερόν ἀπό μόνο του, οὔτε τό λογικόν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ νά λάβει πληροφορία δόξης πνευματικῆς δίχα τοῦ αἰσθητικοῦ, δίχως τῆς ἀλλοιώσεως πού προσάγει στό λόγο καί τό νοῦ ἡ αἴσθηση. Εἶναι σάν τούς ἐκ γενετῆς τυφλούς, θά συμπληρώσει θαυμάσια ὁ Νέος Θεολόγος, πού μόνον διά τοῦ λόγου ἀδυνατοῦν νά προσψαύσουν τό φῶς[24]. Ἡ ἀλλοίωση αὐτή πού ἐπέρχεται στό

24. Βλ. *Αὐτόθι, λς'*, σ. 243: "Καθάπερ καί οἱ ἐκ γενετῆς τυφλοί, διά τοῦ λόγου μόνου, τό τοῦ ἡλίου φῶς γνῶναι οὐ δύνανται". Ἡ ἀλλοίωση πού ἐπέρχεται διά τῶν αἰσθήσεων στή νοητική καί λογική ὑποδομή τοῦ ὑποκειμένου ἐπιτρέπει τήν τηλαυγέστερη θέα τοῦ ἀοράτου. Πρβλ. Βλαδιμήρου Λόσκι, *Ἡ θέα τοῦ Θεοῦ*, ἔκδ. Ἱερᾶς Μητροπόλεως Νικοπόλεως, Πρέβεζα 2004, μτφρ. Μητροπολίτου Νικοπόλεως Μελετίου (Τίτλος πρωτοτύπου Vision de Dieu), σ. 191: " ... αἱ αἰώνιαι πραγματικότητες, τῶν ὁποίων λαμβάνομεν μέθεξιν, δέν εἶναι κατά κυριολεξίαν οὔτε αἰσθηταί, οὔτε νοηταί, ἀλλ᾽ ἀκριβῶς ἐπειδή ὑπέρκεινται τόσον τῆς διανοίας ὅσον καί τῶν αἰσθήσεων, συλλαμβάνονται ἀπό τόν ἄνθρωπο ὡς ὁλότητα καί ὄχι ἀπό μίαν ἐκ τῶν ἱκανοτήτων του". Βλ. ἀντίθετη ἄποψη τοῦ Κυριάκου (Γκάρυ) Νικ. Βατσικούρα, *Ἡ ἔννοια τοῦ θανάτου κατά τόν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης*, ἐκδ. Ἐπέκταση, Ἀθήνα 1999, σ. 317: " Ἡ θεότης εἶναι ἐλεύθερη ἀπό κάθε αἴσθηση, ἕνα στοιχεῖο ποῦ εἰσφέρει τήν ἀθανασία τῆς φύσεώς του, ἐνῶ στήν ἀνθρώπινη φύση ὁ νοῦς ὑπόκειται στίς αἰσθήσεις ποῦ ἐμποδίζουν κάθε μετοχή στή θεότητα. Ἐπομένως, τό πρόσωπο καλεῖται νά ἐξέλθει τοῦ ἑαυτοῦ του καί νά ἐγκαταλείψει τόν ὑλικό κόσμο γιατί μόνο ἔτσι συναντᾶται ἡ ἀθανασία τῆς θεότητας μέ τήν θνητή ἀνθρώπινη φύση, καίτοι εἶναι μεταξύ τους τόσο ἀντίθετες, ὅσο εἶναι ὁ ὕπνος μέ τήν ἐγρήγορση". Ἀπό τήν ἀνάλυσή μας ὅμως προκύπτουν ἀντίθετα συμπεράσματα. Δέν εἶναι οἱ αἰσθήσεις καθαυτές πού ἐμποδίζουν τή μετοχή στή θεότητα, ἀλλά ἡ κακή χρήση τους πού συμπαρασύρει νοῦ καί λόγο στίς ἐπιφάνειες τῶν αἰσθητῶν μέ ἀποτέλεσμα ὁλάκερος ὁ ἄνθρωπος νά φαλκιδεύεται στά φαινόμενα. Ἀπεναντίας, ὅταν οἱ αἰσθήσεις δέν ἀφεθοῦν εὐχείρωτες στήν ἐπιφάνεια τῶν φαινομένων καί λογισθοῦν τή περιουσία τοῦ λόγου δύνανται νά συλλέξουν τούς πολυειδεῖς πνευματικούς λόγους τῶν αἰσθητῶν στούς ὁποίους κέκρυπται θεός, σιωπῇ κηρυττόμενος. Μιά τέτοια καθοριστική διάκριση γιά τήν πραγματικότητα τῶν αἰσθήσεων φαίνεται νά ἀγνοεῖται ἀπό τόν συγγραφέα. Ἄλλωστε τό θεῖον δέν ὑπέρκειται μόνον τῶν αἰσθήσεων, ἀλλά καί τοῦ λόγου καί τοῦ νοός ὡς παντός ἀνθρωπίνου στοιχείου ὄντος ἐπέκεινα. Ἡ σύλληψη λοιπόν καί κατανόηση τοῦ θείου δέν μπορεῖ νά ἀποκλείει κομμάτια τῆς ανθρώπινης ὑπάρξεως, ἀλλά νά συντελεῖται δι᾽ ὅλου τοῦ νοητικοῦ, λογικοῦ καί αἰσθητικοῦ ἐξοπλισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου σέ μιά ἀρραγῆ καί ἄρρηκτη ἀκολουθία. Ἐπομένως, τό πρόσωπο οὐδόλως καλεῖται νά ἐξέλθει τοῦ ἑαυτοῦ του - δέν χαριτώνεται τό κτιστό ὑποκείμενο διά τῆς ἐγκαταλείψεως τῆς φύσεώς του-,ἀλλά διά τῆς μεταμορφώσεως αὐτῆς. Κατά τόν ἴδιο τρόπο δέν καλεῖται νά ἐγκαταλείψει τόν ὑλικό κόσμο, ἀλλά νά διαλεχθεῖ μέ αὐτόν ἀνακαλύπτοντας τήν παραπεμπτικότητά του πρός τόν Τριαδικό Θεό. Βεβαίως, ὅμως, γιά νά μήν ἀδικήσουμε τό συγγραφέα, τό κείμενο στό ὁποῖο παραπέμπει ἐπιτρέπει τή συναγωγή αὐτῶν τῶν συμπερασμάτων. Ἔχουμε ὅμως τή γνώμη ὅτι καθολικά

κατ᾽ εἰκόνα ἐπιτρέπει τήν ἀναγωγή ἀπό τῶν φαινομένων στά μή φαινόμενα. Στήν κατάσταση αὐτή ὁ αἰσθητός κόσμος ἑνοποιεῖται μέ τό νοητό καί ὁ πρῶτος γίνεται ἡ πάροδος γιά τόν δεύτερο. Τότε ὁ ἄνθρωπος ὁρᾶ τά ἀθέατα καί ἀκροᾶται τά ἄρρηκτα ἐξαιτίας τῶν τετρανωμένων αἰσθητηρίων25.

Μέσα ἀπό τέτοιες ἀναλύσεις ἀποδεικνύεται, τό δίχως ἄλλο, ὅτι "ὁ ἄνθρωπος τῆς ὀρθοδοξίας δέν εἶναι ὁ ἀναίσθητος ἄνθρωπος, ἀλλά ὁ πλήρης ἄνθρωπος τῶν κεκαθαρμένων αἰσθήσεων"[26]. Μόνο μέ τά αἰσθητήρια αὐτά "...ἀποδέχεται, κατ᾽ ἀρχήν, τήν ὕπαρξη μυστηρίου, ὁπόταν θέτει ὑπό ἀμφισβήτηση τά ἐξαγόμενα κάθε πρωτοβάθμιας ἐμπειρίας καί εἰσχωρεῖ μέ μιά βαθιά τομή στήν πραγματικότητα, ἐπιδιώκοντας νά ἀνασυνθέσει τό φαινόμενο τῆς ζωῆς βάσει τῶν στοιχείων πού τοῦ προσκομίζουν..."[27]. Ἡ κατανόηση ἑπομένως τῆς πραγματικότητας τόσο γιά τήν ποίηση ὅσο καί γιά τή θεολογία προϋποθέτει ἀσκημένα αἰσθητήρια, διότι "ἡ αἰσθητότητα", ὅπως ὑποστηρίζει ἡ καθηγήτρια τοῦ Πανεπιστημίου τῶν Παρισίων Francoise Dastur, "εἶναι ἡ ἱκανότητα νά προσλαμβάνει κανείς τίς παραγόμενες ἀπό τά ἀντικείμενα ἐντυπώσεις (καί γιά νά τό ἐπιτύχει αὐτό) πρέπει νά ἀναπτύσσει τίς προϋποθέσεις αὐτῆς τῆς δεκτικότητας"[28].

3. Ἡ μετοχή τοῦ σώματος στό φῶς τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ κατά τόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ.

Οἱ προϋποθέσεις τῆς δεκτικότητας τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἀναπτύσσονται διεξοδικά ἀπό τόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ.

συμπεράσματα κατά ἀπόλυτο τρόπο διατυπωμένα, ὅπως "οἱ αἰσθήσεις ἐμποδίζουν κάθε μετοχή στή θεότητα", δηλαδή ἕνα μέρος τοῦ ἀνθρώπου εὐθύνεται γιά τήν ἀκοινωνησία τοῦ θείου, δέν τεκμαίρονται ἀπό τό σύνολο τοῦ πατερικοῦ λόγου οὔτε καί ἀπό τή θεολογία τοῦ Νύσσης.

25. Βλ. *Αὐτόθι, λζ'*, σ. 243: " Ὁ ἀκούων οὕτως καί βλέπων καί αἰσθανόμενος... (ἔχει τά) αἰσθητήρια τῆς ψυχῆς τετρανωμένα καί ὑγιῆ".

26. Βλ. Χ. Α. Σταμούλη, *Ἄσκηση αὐτοσυνειδησίας, Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας*, ἐκδ. "Τό Παλίμψηστον", Θεσσαλονίκη 2004, σ.40. Πρβλ. *Ἡμ. π. Ἀλεξάνδρου Σμέμαν 1973-1983*, μτφρ. Ἰωσήφ Ροηλίδη, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 2002, σ.403: "Δέν μπορεῖς νά πετάξεις τίς αἰσθήσεις ἔξω ἀπό τό Χριστιανισμό...".

27. Βλ. Ν. Α. Ματσούκα, *Πολιτισμός αὔρας λεπτῆς* (Λ.Α.5) ἔκδ. "Τό Παλίμψηστον", Θεσσαλονίκη 2000, σ. 347, σχόλιο στήν Ἰδιωτική Ὁδό τοῦ Ὀδυσσέα Ἐλύτη.

28. Βλ. Francoise Dastur, Ὁ Θάνατος, *Δοκίμιο γιά τό πεπερασμένο*, μτφρ. Βίκυ Σιδηροπούλου (Τίτλος πρωτοτύπου: La mort, Essai sur la Finitude, Paris 1994), ἐκδ. Scripta, Ἀθήνα 1999, σ. 91.

Ὁ Παλαμᾶς δέν ἀπολυτοποιεῖ κανένα τμῆμα τῆς δισυνθέτου ὑπάρξεως, οὔτε τό σῶμα οὔτε τήν ψυχή. Ὅλη ἡ ἀνθρώπινη φύση εἶναι ἐπιδεκτική φωτιστικῆς ζωῆς ἤ νεκρώσεως, ὕστερα ἀπό κίνηση τοῦ αὐτεξουσίου εἴτε πρός τήν ἀγαθότητα, εἴτε πρός τήν κακότητα. Δέν ἀγκυλώνεται στήν ψυχή, ὅπως ἔκαναν οἱ νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι τῆς ἐποχῆς του, οἱ ὁποῖοι προέκριναν μόνο τήν ψυχή λόγω τῆς ἁπλότητάς της καὶ ἀπέκρουαν μετά μανίας τό σῶμα λόγω τῆς συνθετότητάς του. Ὑπό τίς προϋποθέσεις αὐτές ἔβλεπαν τήν ψυχή νά οἰκειώνεται τήν συνθετότητα τοῦ σώματος καί νά καθίσταται καί αὐτή ἐξαιτίας τοῦ σώματος ἀνεπίδεκτη φωτισμοῦ. Ὁ Παλαμᾶς ἀποκρούει μέ ἔμφαση καί ἔνταση μιά τέτοια διαλεκτική διότι βλέπει σέ ὅλη τήν κτιστή φύση, ἀκόμα καί στή ψυχή, μιά κάποια μορφή συνθετότητας. Καί ἐξηγεῖται: Ἡ συνθετότητα τῆς νοερᾶς καί λογικῆς ψυχῆς τῶν ἀνθρώπων, ἀλλά καί τῶν ἀγγέλων ἀκόμη ἑδράζεται στήν ἀποδοχή δύο ὑπεναντίων ποιοτήτων, τῆς ἀγαθότητας καί τῆς κακίας[29]. Αὐτό σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος δέν ἔχει οὔτε ὡς οὐσία τήν ἀγαθότητα, οὔτε βεβαίως καί τήν κακότητα[30]. Ἡ συνθετότητα τῆς οὐσίας ἐρείδεται στό ἐκ τῆς φύσεως δυνατόν στροφῆς καί νεύσης καί πρός τίς δυό διεστῶσες ποιότητες[31]. Κατά συνέπεια μεταξύ τῆς ἀνθρώπινης φύσης καί τῆς θείας ὑφίσταται φυσική ἀσυνέχεια καί ὀντολογική ἀνομοιότητα. Ἡ ἀνθρώπινη φύση ἔχει τήν ἀγαθότητα ὡς ποιότητα ἐνῶ ἡ θεία φύση ἔχει τήν ἀγαθότητα ὡς οὐσία[32]. Στήν ἀγαθή οὐσία συνεπινοοῦνται συνειλημμένως καί ἀφύρτως ὅλα τά ἀγαθά[33] δίχως νά παραβλάπτεται ἡ ὑπερφυής ἁπλότητα τῆς

---

29. Βλ. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Κεφάλαια ἑκατόν πεντήκοντα* 33, ΕΠΕ 8, 110: " Ἡ λογική καί νοερά ψυχή οὐσίαν μέν ἔχει τήν ζωήν, ἀλλά δεκτικήν τῶν ἐναντίων, κακίας δηλονότι, καί ἀγαθότητος... Διό καί σύνθετος ἔστι πώς ἡ λογική καί νοερά ψυχή ... ἐκ τῆς κατ_ αὐτήν οὐσίας καί μιᾶς ἡστινοσοῦν τῶν εἰρημένων ἐναντίων ποιοτήτων, ἀρετῆς φημί καί πονηρίας". Πρβλ. *Αὐτόθι*, Κεφάλαια ἑκατόν πεντήκοντα 30, ΕΠΕ 8, 108: " Ἡ δέ τῶν ἀγγέλων νοερά φύσις ... δεκτική μέντοι καί αὐτή τῶν ἐναντίων ἐστί, κακίας δηλονότι καί ἀγαθότητος. Καί τοῦτο παριστάσιν οἱ πονηροί τῶν ἀγγέλων, ἔκπτωσιν ὑποστάντες διά τήν ἔπαρσιν. Σύνθετοι πώς τοιγαροῦν εἰσί καί οἱ ἄγγελοι, ἐκ τε τῆς καθ' ἑαυτούς οὐσίας καί μιᾶς τῶν ἐναντίων ποιοτήτων, ἀρετῆς φημί καί πονηρίας. Ὅθεν δείκνυνται μηδ' οὗτοι οὐσίαν ἔχοντες τήν ἀγαθότητα".

30. Βλ. *Αὐτόθι*, Κεφάλαια ἑκατόν πεντήκοντα 33, Π. Χρήστου 5, 52, *ΕΠΕ* 8, 110: " Ὅθεν δείκνυται μή οὐσίαν ἔχουσα τήν ἀγαθότητα, ὥσπερ οὐδέ τήν κακίαν...".

31. Βλ. *Αὐτόθι*, 33, ΕΠΕ 8, 110: "...ἀλλ' οἷόν τινα ποιότητα (ἔχουσα ἡ ψυχή τήν ἀγαθότητα ἤ τήν κακία), καθ' ἑκατέραν ὁπότε παρείη διατιθεμένη".

32. Βλ. *Αὐτόθι 34*, ΕΠΕ 8, 112: "Κατά τοῦτο γάρ μόνον ...ὁ ποιητής καί δεσπότης τῆς κτίσεως, ὅτι ἔστι πανάγαθος καί ὑπεράγαθος ἀγαθότης, οὐσίαν ἔχων τήν ἀγαθότητα".

33. Βλ. *Αὐτόθι 34*, ΕΠΕ 8, 110: "Πάντα γάρ ἡ ἀγαθότης ἐκείνη συνειλημμένως

θείας οὐσίας[34]. Ἡ ἀγαθότητα, ἑπομένως στό Θεό εἶναι φύσει ἐνῶ στόν ἄνθρωπο θέσει "ὕστερα ἀπό κίνηση τοῦ αὐτεξουσίου πρός τή συγκεκριμένη ποιότητα ..."[35], ἡ διατήρηση τῆς ὁποίας ποιεῖ τόν κτιστό ἄνθρωπο ἑδραῖο στό καλό. Αφ᾿ ἧς στιγμῆς σῶμα καί ψυχή εἶναι ὑποκείμενα στή σύνθεση, χρειάζεται γυμνασία καί ἄσκηση καί τῶν δύο μερῶν, ὅλου τοῦ ἀνθρώπου. Τούτη ἡ ἄσκηση εὐοδοῦται κατά ἀναπόδραστη συνέπεια μέ ὅλη τή νοητική, λογική καί αἰσθητική ὑποδομή τοῦ ἀνθρώπου. Μετέχοντας ἑνωμένος ὁ ἄνθρωπος, θά τονίσει ὁ κορυφαῖος τοῦ ἡσυχασμοῦ, μέ νοῦ, λόγο καί αἴσθηση "... δίχα διαζεύξεως τῆς ὕλης ..."[36] γνώρισε τά πάντα, αἰσθητά καί νοητά. Τότε καί τόν ἐπάνω ἀπό τά πάντα γιά νά ἀληθεύσει ἡ εἰκόνα[37]. Τό κατ᾿ εἰκόνα στό Γρηγόριο Παλαμᾶ ἀναφέρεται καί στό σῶμα[38]. Τοῦτο τό κατ᾿ εἰκόνα εἶναι ὑπέρτερο καί τῶν ἀγγέλων ἀκόμη, διότι ἐμπερικλείει καί τό αἰσθητικόν, τό ὁποῖο μαζί μέ τό νοερό καί τό λογικό συμπεριλαμβάνει κάθε εἶδος γνώσης[39]. "Μόνοι γάρ ἡμεῖς τῶν κτισμάτων ἁπάντων πρός τῷ νοερῷ τε καί λογικῷ καί τό αἰσθητικόν ἔχομεν ὁ τῷ λογικῷ συνημμένον εἶναι πεφυκός ..."[40]. Ὑπό τήν ἔννοια αὐτή ἀντιλαμβάνεται ὁ ἀναγνώστης, ὅτι ἡ ἀλήθεια τοῦ ἀνθρωπίνου

καί ἑνιαίως καί ἁπλουστάτως συμπεριβάλλει".

34. Βλ. *Αὐτόθι 34*, ΕΠΕ 8, 112: "... καί τοῦ ἑνιαίου καί τῆς ὑπερφυοῦς ἁπλότητος οὐκ ἀπολείπεται ...".

35. Βλ. *Αὐτόθι 33*, ΕΠΕ 8, 110: "...ἡνίκ᾿ ἄν ἡ νοερά ψυχή, τό αὐτεξούσιον λαβοῦσα παρά τοῦ κτίσαντος νεύση πρός αὐτήν (τήν ποιότητα) καί ζην ἐθελήση κατ᾿ αὐτήν".

36. Βλ. *Πρός Ἰωάννην καί Θεόδωρον 18*, ΕΠΕ 8, 452. Τό χωρίο ἀποδίδεται ὡς ἑξῆς ἀπό τόν Παλαμᾶ: "... καί τῶν ὑπερκοσμίων, ὢ τοῦ θαύματος, ἐπόπτης καθίσταται μή διαζευγνύμενος ἤ διαζευγνύμενος τῆς τήν ἀρχήν συμπροηγμένης ὕλης, ὡς οἶδεν ἡ ὁδός". Ὁ Παλαμᾶς δηλαδή σημειώνει ὅτι δέν ἀποχωρίζεται ὁ ἄνθρωπος τήν ὕλη, ἡ ὁποία παρήχθη μαζί του ἤ τήν ἀποχωρίζεται, τρόπον ὅν οἶδε ἡ ὁδός. Εἶναι προφανές ὅτι ἡ βαρύτητα τοῦ χωρίου ἔγκειται στή νοηματοδότηση τῆς ὁδοῦ, τῆς πορείας δηλαδή πού καλεῖται νά διεκπεραιώσει προκειμένου νά ἀνεύρει τόν δημιουργό. Ἡ πορεία αὐτή ἀνατρέπεται ὅταν ἡ ὕλη ἀπολυτοποιεῖται. Ἀπό αὐτήν τήν ἀπολυτοποίηση ἀποσκιρτᾶ ὁ ἄνθρωπος τῆς ὀρθοδοξίας καί γίνεται ὁλόκληρος τοῦ θαύματος, κατά τήν περιώνυμη ἔκφραση τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ (σ. 452).

37. Βλ. *Αὐτόθι*, ΕΠΕ 8, 452: "...ἐπεί καί αὐτός ἐν μετοχῇ τῶν πάντων, καί τοῦ ὑπέρ τά πάντα δέ μεταλαγχάνει νῦν, ἵνα καί το τῆς εἰκόνος ἀπηριβωμένον ᾖ".

38. Βλ. *Πρός Βαρλαάμ Β′ 48*, ἔκδοση J. Meyendorff, στή σειρά Π. Χρήστου, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα, τόμος Α′, σ. 287: "Καί πᾶς μέν ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα ἐστί τοῦ Θεοῦ, ἴσως καί ὁμοίωσιν".

39. Βλ. *Κεφάλαια ἑκατόν πεντήκοντα 63*, ΕΠΕ 8, 154: "... καί τό τριαδικόν τῆς ἡμετέρας γνώσεως, μᾶλλον ἠμᾶς τῶν ἀγγέλων δεικνύειν κατ᾿ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, οὐ μόνον ὅτι τριαδικόν, ἀλλ᾿ ὅτι καί συμπεριβάλλει γνώσεως ἅπαν εἶδος".

40. Βλ. *Αὐτόθι 63*, ΕΠΕ 8, 154.

ὄντος δέν μπορεῖ νά ἀποκλείει τό σῶμα διότι καί αὐτό μετέχει τῆς ἀκτίστου θεοποιοῦ χάριτος. Ἡ μετοχή καί τοῦ σώματος στό φῶς καί στή χάρη τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ expressis verbis ὑπογραμμίζεται ἀπό τόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ: "Τρανῶς γάρ οὗτος (ὁ νοῦς) αὐτόν τε καί τά ἐξ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ δι᾽ αὐτοῦ ἄνωθεν ἐλλαμπόμενος ὁρᾷ γνωστῶς, ἅ τό τηνικαῦτα καί πρός τό συνημμένον σῶμα πολλά διαπορθμεύει τοῦ θείου κάλλους τεκμήρια ..."[41].

41. Βλ. *Πρός Ἰωάννην καί Θεόδωρον, 19*, ΕΠΕ 8, 454. Πρβλ. Γ.Δ. Μαρτζέλου, *Ὀρθόδοξο δόγμα και θεολογικος προβληματισμος, Μελετήματα δογματικής θεολογίας Α'*, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1993, σ. 53: "... Ὁ ἅγ. Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς θά τονίσει ἰδιαίτερα ὅτι, ἄν καί, ὅπως λέει χαρακτηριστικά "*νῷ ἐν πνεύματι ἑώρων οἱ προφηται*", κατά τή θεοπτία δέν συμμετέχει μόνο ὁ νοῦς, ἀλλά ὁλόκληρος ὁ ἄνθρωπος μέ ὅλες τίς αἰσθήσεις του. Μέ ἄλλα λόγια ὁ ἄνθρωπος βλέπει τό Θεό ὄχι μόνο μέ τό νοῦ ἀλλά καί μέ τά σωματικά του μάτια. Αὐτά ὅμως δέν εἶναι τά μάτια τοῦ πεπτωκότος ἀλλά τοῦ ἀναγεννημένου ἐν Χριστῷ ἀνθρώπου πού καθαίρονται, φωτίζονται καί μετασκευάζονται ἀπό τή χάρη τοῦ Ἅγ. Πνεύματος ἔτσι ὥστε νά καθίστανται ἱκανά νά ἔχουν μιά πραγματική καί ἐποπτική ἐμπειρία τοῦ Θεοῦ. Μέ τόν τρόπο αὐτό ὁ Παλαμᾶς ἑρμηνεύοντας τούς προγενέστερους πατέρες ἀποκλείει ὁριστικά πλέον τόν κίνδυνο τοῦ ἀνθρωπολογικοῦ δυαλισμοῦ πού τυχόν ἐγκυμονοῦσε ἡ θεώρηση τοῦ νοῦ ὡς ἀποκλειστικοῦ ὀργάνου τῆς θεοπτίας".

Ἠλία Σουτζίδη, Ὑποψ. Διδ. Θεολογίας

Ἡ ἐγκρατητική θεώρηση καί καταδίκη τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων ἐντός τῶν πλαισίων τοῦ γάμου καί τῆς νόμιμης ἀπό θεολογική ἄποψη ἡδονῆς, στίς ἀπόκρυφες Πράξεις Ἀνδρέα

Οἱ ἐγκρατητικές τάσεις πού ἔκαναν τήν παρουσία τους αἰσθητή ἀπό πολύ νωρίς[1] μέσα στούς κόλπους τῆς πρωτοχριστιανικῆς Ἐκκλησίας, ταλάνισαν γιά ἀρκετούς αἰῶνες τό πλήρωμά Της, ἐπιφέροντας διχασμούς καί αἱρέσεις μέ πρόφαση τήν ἐπιτακτικότητα βίωσης μίας δῆθεν συνεπέστερης ὡς πρός τό

---

1. Μέσα ἀπό τά κείμενα τῆς Κ. Διαθήκης γίνεται βέβαια λόγος γιά τήν παρθενία καί τονίζεται ξεκάθαρα ἡ ὑπεροχή τῆς ἐγκρατευτικῆς ὁδοῦ ἔναντι τοῦ γάμου -ἄλλωστε ὁ ἀπ. Παῦλος τονίζει στήν Α΄ Κορινθ. 7, 1-40, πώς ἡ παρθενική ζωή εἶναι ὁ τελειότερος καί πιό ἀπερίσπαστος δρόμος γιά τήν ἐπίτευξη τῆς σωτηρίας-, διευκρινίζεται ὡστόσο ὅτι ἡ ἐπιλογή τῆς ἀνώτερης ὁδοῦ εἶναι χαρισματική (Μτθ. 19,11 καθώς ἐπίσης Α΄ Κορινθ. 7,7) καί φυσικά δέν ἐναπόκειται μόνο στήν ἀνθρώπινη βούληση ἡ ἐπιλογή τῆς παρθενίας, ἀλλά προπάντων στό Δωρεοδότη Θεό καί τή νομή ἀπό μέρους Της, τῆς ὑπέρ φύση αὐτῆς κατάστασης καί ἑπομένως δέν ἀπευθύνεται σέ ὅλους ἀνεξαιρέτως. Παρουσιάσθηκαν ὅμως ἤδη ἀπό τήν ἀρχή τῆς ἵδρυσης τῆς Ἐκκλησίας, μία μερίδα χριστιανῶν πού θέλησαν νά ἐφαρμόσουν στή ζωή τους μέ αὐστηρότερο καί χωρίς διάκριση τρόπο, ὅλα ἐκεῖνα τά ἠθικά προστάγματα τοῦ Εὐαγγελίου πού σχετίζονταν μέ τό θέμα τῆς ἐγκράτειας. Ὁ ἀπ. Παῦλος ἐπικρίνει ὅσους προσπάθησαν νά ἀλλοιώσουν τήν ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας, ἐπισημαίνοντας ὅτι *"ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστατήσονταί τινες τῆς πίστεως, προσέχοντες πνεύμασι πλάνης καί διδασκαλίαις δαιμονίων.... κωλυόντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων"* (Α΄ Τιμόθ. 4, .3)· τό χωρίο αὐτό θά πρέπει νά ἐκληφθεῖ ὡς μία ἔμμεση ἀναφορά καί καταδίκη τῶν ἐγκρατιτῶν πού ἤδη ἐκείνη τήν περίοδο εἶχαν ἀναλάβει δράση.

εὐαγγελικό μήνυμα, ἐν Χριστῷ ζωῆς ὅπου τό Lex Orandi τῆς Ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας, ἀντικαθίσταται μέ αὐθαίρετο τρόπο μέ τό "πνευματικό μοντέλο"τύπου Lex Continentia, ἤ ἀκριβέσερα ἡ διαστροφικά ἀπολυτοποιημένη καί βιούμενη ἐπίφαση ἐγκράτειας, καθίσταται τό κέντρο τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ἀρχή καί τό τέλος τῆς πνευματικῆς πορείας καί ζωῆς τῶν πιστῶν καθώς ἐπίσης καί ἡ πνευματική ἐκείνη "σταθερά" γύρω από τήν ὁποία ὀφείλουν νά περιστρέφονται τά πάντα στήν παροῦσα ζωή, προκειμένου ἡ ἐξάσκησή της νά ἀποτελέσει γιά τούς χριστιανούς, τό ἀπαραίτητο σωτηριολογικό ἐκεῖνο ἐφόδιο γιά τό μέλλοντα αἰώνα.

Θά ἐπιχειρήσουμε στή συνάφεια αὐτή νά προσεγγίσουμε τά πιό χαρακτηριστικά περιστατικά καί ἐπεισόδια ἐκεῖνα τῶν Πρξ. Ἀνδ. τά ὁποῖα παρουσιάζουν μία ἐμφανή ἀποστροφή καί καταδίκη τῆς συνουσίας καί τῆς παρεπόμενης ἡδονῆς, καταστάσεις πού χαρακτηρίζονται ὅταν ἀπουσιάζει ἡ κατάχρηση καί ἡ ὑπερβολή, ὡς καθόλα νόμιμες ἀπό θεολογική σκοπιά, μέσα πάντοτε σέ μία γαμική σχέση καί πορεία. Ἡ παντελής ἄρνηση καί ἀπόρριψή τους ξεπερνᾶ κάθε ὅριο ἀμφισβήτησης καί καταδίκης, ἀφικνούμενη ὡς τά ἄκρα, κατά συνέπεια στήν ἀπροϋπόθετη ἐγκράτεια καί ἀναπόδραστα στόν ἐγκρατητισμό[2].

Οἱ Πρξ. Ἀνδ. ἤ ἀλλιῶς Μαρτύριον[3] τοῦ ἁγίου Ἀποστόλου Ἀνδρέα ὅπως ἐπιγράφεται, ἀποτελοῦν τό κείμενο μέ τά λιγότερα διασωθέντα τμήματα[4] σέ σύγκριση μέ τά ἀντίστοιχα τῶν ὑπολοίπων ἀπόκρ. Πρξ. Ἡ γενική μορφή τοῦ βιβλίου δίνεται θεωρητικά ἀπό τόν Γρηγό-

---

2. Οἱ ὀπαδοί τοῦ Ἐγκρατητισμοῦ, διαβιοῦσαν μέ γνώμονα τήν ἐγκράτεια καί ἕνα ἄκρατο καί ἀπροϋπόθετο σεξουαλικό κυρίως ἀσκητισμό, θεωρώντας ὅτι ἡ πρακτική αὐτή ἀποτελεῖ τό μοναδικό τρόπο καί μέσο γιά τήν ἐπίτευξη τῆς σωτηρίας. Συγκεκριμένα, ἀπεῖχαν ἀπό τό γάμο καί ἀπό κάθε εἴδους ἐρωτικές σχέσεις, ἀποφεύγοντας ταυτόχρονα τήν κρεοφαγία καί οἰνοποσία, παραιτούμενοι παράλληλα καί ἀπό τό δικαίωμα τῆς ἰδιοκτησίας.

3. Οἱ ἐπιμέρους "ἀπόκρυφες Πράξεις τῶν Ἀποστόλων", ὀνομάζονται πολλές φορές καί "Περίοδοι τῶν Ἀποστόλων" ἤ "Μαρτύριον" τοῦ ἑκάστοτε πρωταγωνιστῆ ἀποστόλου.

4. Σπαράγματα τά ὁποῖα ἀποτελοῦν τήν ἀρχική μορφή τοῦ κειμένου καί πού ἔχουν μέχρι στιγμῆς ἀντικρίσει τό φῶς τῆς δημοσιότητας, εἶναι ἕνα τεμάχιο γραμμένο στά ἑλληνικά πού περιέχει τά σχετικά μέ τή δραστηριότητα τοῦ ἀπ. Ἀνδρέα στήν Πάτρα· ἡ σχετική ἀφήγηση περιέχεται στόν cod. Vat. graec. 808, τό κείμενο τοῦ ὁποίου βρίσκεται στή συλλογή τοῦ Lipsius Ricardus Adelbertus, Acta Apostolorum Apocrypha. Vol. II, 1, p. 38-45, Leipzig, 1898, (ἀνατύπωση) Hildesheim, 1959. Ἐπίσης, ἔχει διασωθεῖ καί ἕνα ἄλλο ἀκόμη τμῆμα στήν κοπτική σέ πάπυρο· πρόκειται γιά τόν Pap. Copt. Utercht 1.

ριο Τουρώνης[5]. Ὑποστηρίζει ὅτι θεωρήθηκε ἀπόκρυφο ἐξαιτίας τῆς ἀσυνήθιστης ἔκτασής του, ἀλλά εἴτε ὁ ἴδιος εἴτε ἡ ἔκδοση πού χρησιμοποίησε, εἶχε ἐξαλείψει τά ἀποκρουστικά στοιχεῖα πού παραπέμπονται ἀπό ἄλλους συγγραφεῖς καί ἐπεξεργάσθηκε ὁλοκληρωτικά τίς ἱστορίες[6].

Μέ τή συμβολή ἐπιπλέον καί ἄλλων κειμένων[7] καί ἰδιαίτερα μέ τήν ἐπιτομή πού συνέταξε ὁ Γρηγόριος Τουρώνης, ἔχουμε τήν πλήρη σχεδόν ἀποκατάσταση τοῦ διαγράμματος τῶν περιοδειῶν[8] τοῦ ἀπ. Ἀνδρέα. Στήν ἔκδοση αὐτή, δέν ὑπάρχει τίποτα τό αἱρετικό ἤ τό αὐστηρά ἀσκητικό. Τά ἐπιμέρους ἐπεισόδια[9] πού διαδραματίζονται στό κείμενο αὐτό καταδεικνύουν ὅτι οἱ ἱστορίες αὐτές εἶχαν ἐκδοθεῖ

---

5. Ὁ Γρηγόριος Τουρώνης (538-593), γεννημένος στό Clermont- Ferrand τῆς Γαλλίας, ἀνήκει στούς Γάλλους συγγραφεῖς. Παρόλο πού προερχόταν ἀπό οἰκογένεια μέ ὑψηλή κοινωνική θέση, ἐντούτος δέν ἔλαβε τήν κατάλληλη μόρφωση. Μέ σύμμαχο τό ἔξοχο ἦθος του, ἀνακηρύχθηκε ἐπίσκοπος Τουρώνης τό 583 ὅπου καί διέπρεψε στήν πόλη πού ἦταν τό ἐκκλησιαστικό κέντρο τῆς Γαλλίας, τήν ἐποχή ἐκείνη. Τά ἔργα του διακρίνονται σέ ἱστορικά καί ἁγιολογικά· ἀπό τά πιό ἀξιόλογα ἱστορικά ἔργα του εἶναι τό Historia Francorum, ἐνῶ ἀπό τά ἁγιολογικά ξεχωρίζουν τά α) De virtutibus S. Martini καί β) Liber vitae patrum.

6. Βλ. σχ. :Bromiley G. W., *The International Standard Bible Encyclopedia,* vol. I, p. 171, " William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapid, " Michigan, 1979.

7. Ὑπάρχουν ἀκόμη καί πολλές ἄλλες ἐπεξεργασίες πού ἐκπονήθηκαν σε μεταγενέστερες ἐποχές καί συμβάλλουν στήν ἀνασυγκρότηση τῶν περιεχομένων τῶν Πρξ. Ἀνδ. Οἱ ἑλληνικές αὐτές ἐπεξεργασίες εἶναι: α) Μαρτύριον Ἀποστόλου Ἀνδρέου πρῶτον (περιέχεται στόν cod. Vat. graec. 807), β) Μαρτύριον Ἀποστόλου Ἀνδρέου δεύτερον σέ δύο παραλλαγές (περιλαμβάνεται στούς cod. Paris, graec. 770 καί graec 1539), γ)Διήγησις περί Ἀποστόλου Ἀνδρέου, δ) Πράξεις καί Περίοδοι Ἀποστόλου Ἀνδρέου μετ᾽ ἐγκωμίου, καί ε) Βίος Ἁγίου Ἀποστόλου Ἀνδρέου ὑπό Ἐπιφανίου μοναχοῦ. Συναντοῦμε ἐπίσης καί ἀντίστοιχες λατινικές ἐπεξεργασίες πού ἀναφέρονται στό πρόσωπο καί τή δράση τοῦ ἀπ. Ἀνδρέα καί εἶναι οἱ ἑξῆς: α) Liber de miraculis beati Andreae Apostoli, ὑπό Γρηγορίου Τουρώνης, ἀποτελώντας ἐπιτομή τῶν Πράξεων ὅπου ἔχουμε τό περιστατικό τῆς βάπτισης τοῦ Ἀβδία, β) Martyrium sancti Andreae Apostoli, σέ λατινική ἀρχικά καί ἑλληνική μετέπειτα μετάφραση ἀπό τή λατινική, καί γ) Passio sancti Andreae Apostoli.

8. Συγκεκριμένα, τῶν περιοδειῶν ἀπό τή Σινώπη τοῦ Πόντου μέχρι καί τήν Πάτρα, διαμέσου τῆς Βιθυνίας, τοῦ Βυζαντίου καί τῆς Μακεδονίας.

9. Ἐπεισόδια ὅπως ὁ γάμος πού διακόπηκε στούς Φιλίππους (κεφ. 11), τό περιστατικό μέ τό Λέσβιο καί τήν πλανεμένη ἐρωμένη του Τροφίμα (κεφ. 22-24), ἡ ἱστορία τοῦ ἀκόλαστου Νικολάου πού μεταστράφηκε (κεφ. 28) καί πάνω ἀπό ὅλα τό ἀποφασιστικό γεγονός τῆς μεταστροφῆς τῆς συζύγου τοῦ ἀνθυπάτου Αἰγεάτη, Μαξιμίλλας.

εἴτε ἀπό τόν Γρηγόριο εἴτε ἀπό κάποιο προγενέστερο ἀναθεωρητή. Σέ ποιό βαθμό ὅμως ἡ ἐπιτομή τοῦ Τουρώνης δίνει μία ξεκάθαρη εἰκόνα τοῦ ἀρχικοῦ περιεχομένου αὐτοῦ τοῦ πρώιμου ἀπόκρυφου, δέν μπορεῖ κανείς μέ βεβαιότητα νά ὑποστηρίξει. Ἡ προσεκτική κάθαρση τῶν εὐρύτατα ἀσκητικῶν ἀποδοκιμασιῶν τοῦ γάμου καί τῶν ἀπέραντων καί ἀνιαρῶν λόγων, μπορεῖ νά ἔχει μεταβάλλει σέ μεγάλο βαθμό τήν οὐσιαστική μορφή καί φύση αὐτοῦ τοῦ βιβλίου[10].

Ὁ σ. πάντως, ἀναδεικνύεται σέ κάθε περίπτωση καλός γνώστης τῆς Κ. Διαθήκης καί ἄριστος τεχνίτης τοῦ λόγου καί τῆς γλώσσας τήν ὁποία χρησιμοποιεῖ, σκιαγραφώντας ἔτσι τόν ἑαυτό του ἐνώπιον τοῦ ἀναγνωστικοῦ κοινοῦ καί μέσα πάντοτε ἀπό τή γραφίδα του, ὡς ἕνα πρόσωπο πολύπλευρης κατάρτισης πού γνωρίζει πώς νά θέτει στόχους καί νά ἐπιδιώκει τήν πραγμάτωσή τους[11].

Ὅσον ἀφορᾶ τήν χρονολογία κατά τήν ὁποία συντάχθηκε τό κείμενο τῶν Πρξ. Ἀνδ., προτάθηκαν διάφορες ἐκδοχές· οἱ A.F. Findlay καί A.F. Walls ὑποστηρίζουν ὅτι ἐφόσον μερικοί πρώιμοι συγγραφεῖς ἀποδίδουν τίς Πρξ. Ἀνδ. στό συντάκτη τῶν Πρξ. Ἰω. καί ἐπειδή ἐπικρατεῖ ἡ τάση μεταξύ τῶν ἐπιστημονικῶν κύκλων νά χρονολογοῦνται τά ἀπόκρυφα[12] χριστιανικά[13] κείμενα καί νά

---

10. Βλ. σχ.: Buttrick G. A., *The Interpreter`s Dictonary of the Bible*, vol. I, (A-D), p. 127, "Abingdon Press", N. York, 1962.

11. Κατόπιν πολυετοῦς μελέτης τῶν ἀπόκρ. Πρξ. στό σύνολό τους, καταλήξαμε προσωπικά στό συμπέρασμα περί τῆς ὕπαρξης ἑνός ἑνιαίου συντάκτη τῶν κειμένων αὐτῶν, λαμβάνοντας ὑπόψη ὅλες τίς ἐπιμέρους γλωσσικές παραμέτρους, τό ὕφος τη θεολογική γραμμή καί διδασκαλία ἐν γένει καθώς ἐπίσης καί τήν ὅλη δομή καί μορφή πού ἀποπνέουν τά ἔργα αὐτά, στοιχιζόμενοι ἔτσι μέ τήν ἄποψη τοῦ Μ. Φωτίου πού ἀποδίδει σέ ἕνα πρόσωπο ὀνόματι Λεύκιος Χαρίνος, τή σύνταξη τῶν πέντε μεγάλων ἀποκρ. Πρξ., γνωστοῦ σήμερα ὡς "λεύκειου σώματος".

12. Σέ ἀντιδιαστολή μέ τά ἀπόκρυφα χριστιανικά κείμενα, ἡ ἐπικρατοῦσα τάση ἀναφορικά μέ τήν χρονολόγηση τῶν κειμένων τῆς Κ. Διαθήκης, βρίσκεται ἀκριβῶς στόν ἀντίποδα καί τοποθετεῖ τά κείμενα σέ ὅσο τό δυνατόν προγενέστερη περίοδο.

13. Ἔχει ἐπικρατήσει ὁ ὅρος "ἀπόκρυφα τῆς Κ. Διαθήκης", γιά νά περιγράψει τά κείμενα αὐτά πού ἐξοβελίστηκαν ἀπό τόν Κανόνα τῆς Ἁγίας Γραφῆς· σύμφωνα ὅμως μέ τήν ἄποψη τοῦ καθηγητῆ Ἰω. Καραβιδόπουλου, ἐπιτυχέστερη εἶναι ἡ χρήση τῆς ὁρολογίας "ἀπόκρυφα χριστιανικά κείμενα" πού χρησιμοποιεῖ καί ἡ ἑταιρία "Association pour l` Etude de la Littérature Apocryphe Chrétienne" (AELAC).Πρόκειται γιά μία ἐπιστημονική Ἑταιρεία πού ἱδρύθηκε πρόσφατα καί ἑδρεύει στή Λωζάννη, ἀριθμώντας μέλη ἀπό διάφορα πανεπιστήμια κυρίως τῆς Εὐρώπης καί τῆς Ἀμερικῆς καί ἔχει ὡς βασική μέριμνά της, τήν προώθηση τῆς ἔρευνας τῶν Ἀποκρύφων. Γιά τό θέμα αὐτό, βλ. περισ. τήν εἰσαγωγή τοῦ Καραβιδόπουλου Ἰω. , *Ἀπόκρυφα Χριστιανικα Κειμενα, Α' Ἀπόκρυφα Εὐαγγέλια*, σελ. 16, ἐκδ. "Πουρναρᾶ Π", Θεσ/νίκη, 2001.

ἐκλαμβάνονται ὡς ἔργα μεταγενέστερης περιόδου ἀπό αὐτή πού στήν πραγματικότητα ἀνήκουν, ὅτι πρόκειται γιά ἔργο μᾶλλον τοῦ Β′ αἰώνα. Ἡ χρήση ὅμως τοῦ βιβλίου καί ἀπό τό σ. τῶν Πρξ. Παυλ. μᾶς ὁδηγεῖ στό συμπέρασμα ὅτι προέρχεται πρίν ἀπό τήν τελευταία δεκαετία τοῦ Β′ αἰώνα[14]. Μέ τήν ἄποψη αὐτή φαίνεται νά συμφωνεῖ καί ὁ ἀείμνηστος καθηγητής Παν. Χρήστου[15] ὁ ὁποῖος τοποθετεῖ τό ἔργο γύρω στό 170 μ.Χ. Ἐνδεικτικά τέλος ἀναφέρουμε καί τή θέση τοῦ Br. Metzger[16] ὁ ὁποῖος πιθανολογώντας ἐκτιμᾶ ὅτι εἶναι προϊόν τῶν ἀρχῶν τοῦ Γ′ αἰῶνα, διαφοροποιούμενος ἔτσι ἀπό τούς προηγούμενους ἐρευνητές.

Τό κείμενο τοῦ Μαρτυρίου[17] μᾶς γνωστοποιεῖ τήν ἔλευση τοῦ ἀνθυπάτου Αἰγεάτη[18] στήν πόλη τῶν Πατρῶν καί τήν ἔμμονη προσπάθεια του νά ἐξωθήσει τούς ἐκεῖ εὑρισκομένους χριστιανούς, στήν προσκύνηση καί λατρεία τῶν εἰδώλων. Σχεδόν ἀκαριαῖα, ἐπεμβαίνει ὁ ἀπ. Ἀνδρέας γιά νά διασφαλίσει τό δικαίωμα τῶν χριστιανῶν νά πιστεύουν στόν ἀληθινό Θεό καθώς καί τό κῦρος κατά κάποιο τρόπο τῆς πίστης του, διαλέγεται ἀντιμαχόμενος τά ἐπιχειρήματα τοῦ Αἰγεάτη, διακηρύσσοντας μέ παρρησία καί ἐπιμονή τά περί τοῦ Χριστοῦ.

Στό ἴδιο κείμενο, πληροφορούμαστε γιά τή βασική ἡρωΐδα τοῦ κειμένου τή Μαξιμίλλα δηλ., ὅτι μετά τήν ἐγκρατητική της μεταστροφή στήν ὁποία τήν ὁδήγησε ἡ συνάντησή της μέ τόν ἀπ. Ἀνδρέα, δέχεται τίς ἀπειλές καί τίς περίτεχνες κολακεῖες τοῦ συζύγου της Αἰγεάτη ὁ ὁποῖος ἐπιδιώκει μέ αὐτόν τόν τρόπο νά τήν μεταπείσει προκειμένου νά ἐπιστρέψει κοντά του ὡς σύζυγος καί πάλι, ἀλλά μάταια, δίχως ἀποτέλεσμα· δυστυχῶς ὅμως γι᾽ αὐτόν τά πράγματα δέν ἐξελίχθηκαν ὅπως θά ἤθελε καί περίμενε· ἡ Μαξιμίλλα συναντᾶ τόν ἀπ. Ἀνδρέα καί τοῦ ἐξιστορεῖ λεπτομερῶς τά ὅσα συνέβησαν· ὁ ἀπ. Ἀνδρέας προσπαθεῖ νά τῆς τονώσει τό ἠθικό, παρέχοντας σέ αὐτήν ψυχολογική ὑποστήριξη: "*Ἐπίσταμαι μέν ὦ*

---

14. Βλ. Σχ. : Bromiley G. W., *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. I, (A-D), p. 171, " William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids," Michigan. 1979.

15. Βλ. σχ. :Χρήστου Παν. Κ., *Ἑλληνική Πατρολογία*, τμ. Β′ σελ. 334, ἐκδ. "Πατριαρχικόν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη, 1978.

16. Βλ. σχ.: Metzger B. M- Coogan M.D., *The Oxford Companion to the Bible*, " Oxford University Press" , N. York, 1993.

17. Οἱ ἐκδότες τῆς συλλογῆς *Acta Apostolorum Apocrypha*, ὁ Lipius Ricardus Adelbertus καί ὁ Maximilianus Bonnet, παραθέτουν ἀρχικά τό Μαρτύριο τοῦ ἀπ. Ἀνδρέα, ἀπό δύο ἑλληνικούς καί ἕνα λατινικό χειρόγραφο ταυτόχρονα.

18. Τό ὄνομα "Αἰγεάτης"ἀπαντᾶ στό ἄλλο ἑλληνικό χειρόγραφο ἀλλά καί στό λατινικό ὡς "Αἰγέας"· πρόκειται δηλ. γιά τό ἴδιο καί τό αὐτό πρόσωπο.

Μαξιμίλλα παιδίον μου καί αὐτήν κεκινημένην σε ἀντιβαίνειν πρός τό πᾶν τῆς συνουσίας ἐπάγγελμα, μυσαροῦ βίου καί ρυπαροῦ βουλομένη χωρίζεσθαι· καί τοῦτό μοι ἐκ πολλοῦ κεκράτηντο τῆς ἐννοίας· ἤδη δέ καί τήν ἐμήν γνώμην ἐπιμαρτυρῆσαι βούλει. ἐπιμαρτυρῶ Μαξιμίλλα, μή πράξης τοῦτο· μή ἡττηθῆς Αἰγεάτου ἀπειλῆς· μή νικηθῆς ὑπό τῆς ἐκείνου ὁμιλίας· μή φοβηθῆς τάς αἰσχράς συμβουλίας· μή νικηθῆς ταῖς ἐντέχνοις αὐτοῦ κολακείας· μή θελήσης ἐκδοῦναι ἑαυτήν σου ταῖς ῥυπαραῖς αὐτοῦ γοητείαις· ἀλλ᾽ ὑπόμεινον πᾶσαν αὐτοῦ βάσανον ὁρῶσα εἰς ἡμᾶς πρός ὀλίγον, καί ὅλον αὐτόν ὄψη ναρκῶντα καί μαραινόμενον ἀπό τε σοῦ καί πάντων τῶν συγγενῶν σου"[19].

Ὁ σ., παρουσιάζει τόν ἀπ. Ἀνδρέα νά ἐκλαμβάνει καί νά ἀποκαλεῖ τήν ἐρωτική ζωή μεταξύ τοῦ ἀνδρογύνου ὡς *"συνουσίας ἐπάγγελμα"*· εἶναι ἀναμφίβολα ἕνας χαρακτηρισμός πού σαφῶς ἐπιδιώκει νά προσβάλει καί νά μειώσει τή βασική αὐτή καί συνεκτική λειτουργία καί ἀνάγκη πού ὑφίσταται μεταξύ ἀνδρογύνου. Ὁ ὅρος "ἐπάγγελμα"στόχο ἔχει νά ἐπισημάνει καί νά καταδείξει τό ἐπίκτητο τῆς ὑπόθεσης πού λέγεται "συνουσία"· τό ἐπάγγελμα ἐξάλου εἶναι κάτι πού γίνεται ἐξ ἀνάγκης καί χωρίς νά προϋποθέτει τήν πλήρη συγκατάβαση τοῦ ἀνθρώπου, κάτι δηλ. σάν ἀναγκαστική ἐπιλογή, σάν καταναγκασμός τῆς ἀνθρώπινης φύσης πού ἐμπίπτει ὅμως στά δεδομένα τοῦ κοινωνικοῦ κατεστημένου καί τῶν ὑποχεώσεων πού αὐτό δημιουργεῖ καί εἶναι ἔτσι ἀναπόφευκτο. Ἡ ἐξάσκηση τοῦ ἐπαγγέλματος εἶναι μία πραγματικότητα πού δεσμεύει τήν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου καί τίς περισσότερες φορές τόν ταλαιπωρεῖ παρόλο πού ἐκεῖνος αἰσθάνεται ἐνίοτε ὅτι αὐτό πού κάνει τόν ἀναζωογονεῖ καί τόν εὐχαριστεῖ· πρόκειται γιά τή δύναμη τῆς συνήθειας πού δημιουργεῖ σχεδόν πάντοτε σχέσεις ἐξάρτησης τοῦ ὑποκειμένου πρός τό ἀντικείμενο.

Ἡ φράση αὐτή μᾶς γυρίζει λίγο πίσω, στήν ἐποχή τῆς Πεντατεύχου ὅπου στό βιβλίο τῆς Γένεσης[20] γίνεται λόγος γιά τήν ἔξοδο τῶν πρωτοπλάστων ἀπό τόν Παράδεισο, κατόπιν τῆς ἀνυπακοῆς καί κυρίως τῆς ἀμετανοησίας πού ἐπέδειξαν καθώς καί γιά τό τίμημα τῆς παιδαγωγικῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ. Ἀναγγέλλει στόν Ἀδάμ ὁ Θεός ὅτι θά πρέπει πλέον στό ἑξῆς νά κοπιάζει[21] γιά νά καταφέρει νά ἐπιβιώσει καί πώς θά πρέπει νά ἐργάζεται[22] γιά νά εἶναι σέ θέση νά ἐξασφαλίσει τήν τροφή του καί νά μπορεῖ ἔτσι νά ζήσει,

---

19.Βλ. σχ. : Lipsius R.A. - Bonnet M., *Acta Apostolorum Apocrypha*, τμ. II, 1, σελ. 39-40, Hildesheim, 195.

20. Πρβλ.: *Γεν.* 3, 8-20 γιά τή στάση τῶν πρωτοπλάστων καί *Γεν.* 3, 21-24 γιά τήν ἔξοδό τους ἀπό τόν παράδεισο.

21. Πρβλ. : *Γεν.* 3,17-19.

22. Πρβλ. : *Γεν.* 3, 23.

ἀντιδιαστέλλοντας ἔτσι τήν προπτωτική κατάσταση ἀπό αὐτήν πού ἀκολουθεῖ ἀμέσως μετά τήν πτώση. Μέσα στόν παράδεισο δέν ἀπαιτοῦνταν σωματικός κόπος γιά τήν ἱκανοποίηση τοῦ ἐνστίκτου τῆς πείνας· ἔξω ἀπό αὐτόν ἡ κόπωση γιά τό λόγο αὐτό ἀποτελεῖ ἀπαραίτητη προϋπόθεση καί εἶναι κάτι τό ἐπιβεβλημένο.

Ὅπως ἀκριβῶς τό "ἐπάγγελμα" παραπέμπει στίς συνέπειες τῆς μεταπτωτικῆς ἐποχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἔστι καί ἡ "συνουσία"δέν εἶναι τίποτα ἄλλο γιά τό σ., παρά ἀπότοκο τῆς λανθασμένης τοποθέτησης τοῦ ἀνθρώπου πού ὁδήγησε στήν διατάραξη τῶν ἁρμονικῶν σχέσεών του μέ τό Θεό καί ἔτσι στόν ἐξορισμό του ἀπό τήν τρυφή τοῦ παραδείσου. Ἡ συνειδητοποίηση τῆς γυμνότητάς τους ἐπῆλθε ἀμέσως μετά τήν παρακοή καί παράβαση τῆς Θείας Ἐντολῆς· ἡ γνώση τῆς διαφορετικότητάς τους καί ἡ συνάντησή τους στό ἐπίπεδο πλέον τῶν αἰσθήσεων, πραγματώθηκε ἐπίσης μετά τή φυγή τους ἀπό τόν παράδεισο. Πρίν ἀπό τήν πτώση, ζοῦνε μαζί ὡς ἀδέλφια χωρίς νά ἕλκονται ὁ ἕνας ἀπό τήν ἑτερότητα τοῦ ἄλλου· μετά τήν πτώση, ἀποκτοῦν σεξουαλική ἐπίγνωση- ἄς μᾶς ἐπιτραπεῖ ἡ ἔκφραση -καί τή ροπή νά γνωρίσουν[23] τή μεταξύ τους ἐρωτική κοινωνία.

Ὁπότε, ὁ σ. πολύ εὔστοχα χρησιμοποιεῖ τή φράση "συνουσίας ἐπάγγελμα", ἡ ὁποία ἐξυπηρετεῖ ἄριστα τόν ἐπιδιωκόμενο αἱρετικό σκοπό του, ἐπειδή ἀκριβῶς καί τά δύο ἀποτελοῦν σύμβολα τῆς πτώσης τοῦ ἀνθρώπου καί εἶναι παρείσακτα στή ζωή του, ἐπίκτητες καταστάσεις καί πραγματικότητες, ροπές καί τάσεις, ἐπιθυμίες καί ἀνάγκες πού κληροδοτήθηκαν κατά τήν μετά τοῦ παραδείσου περίοδο, στό εἶναι, στή φύση καί τή ζωή τοῦ κάθε ἀνθρώπου.

Ἔπειτα ἀπό τήν ἀποδοκιμασία τῆς ἐρωτικῆς συνεύρεσης μέ τόν περιφρονητικό αὐτό χαρακτηρισμό καί τήν ἔμμεση πολεμική ἐναντίον τοῦ γάμου -στά πλαίσια κατεξοχήν τοῦ ὁποίου πραγματοποιεῖται-καί ἀφοῦ ἐπιχειρεῖ ὅπως εἴδαμε νά κάνει τή Μαξιμίλλα καί κατ᾽ ἐπέκταση τοῦ κάθε ἀναγνώστη νά συνειδητοποιήσουν ὅτι ἡ σαρκική μίξη εἶναι λίγο πολύ, κάτι σάν ἀγγαρεία, σάν κάτεργο καί καταναγκαστικό ἔργο, προχωράει ἕνα βῆμα παραπάνω καί φαίνεται ὅτι θέλει νά μᾶς πεῖ πώς δέν εἶναι μόνο αὐτό τό πρόβλημα, ἀλλά τό πιό σημαντικό εἶναι ὅτι ὅλα αὐτά καθιστοῦν τό βίο τοῦ ἀνθρώπου πού κατά αὐτόν τόν τρόπο ἐνεργεῖ, "μυσαρό"καί "ρυπαρό"[24].

---

23. Πρβλ. : *Γεν.* 4.

24. Ὁ χαρακτηρισμός τῆς ἐρωτικῆς συνεύρεσης στό γάμο ὡς μόλυνσης, συναντᾶται καί στίς Πρξ. Θωμᾶ, ἀλλά νοηματικά ἄν ὄχι πάντοτε καί λεκτικά εἶναι διάχυτη αὐτή ἡ ἀντίληψη στό σύνολο τῶν ἀπόκρυφων. Πρξ. Ἐπίσης, ἀπαντᾶ καί στό

"Μυσαρός" εἶναι ὁ βδελυρός, ὁ μισητός καί μιαρός, ὅπως ἐπίσης ὁ "ρυπαρός"εἶναι ὁ βρώμικος καί ὁ ἀκάθαρτος. Τά δύο αὐτά ἐπίθετα ἀποτελοῦν βαρύτατους χαρακτηρισμούς καί σφοδρή ἐπίθεση ἐναντίον τῶν σεξουαλικῶν σχέσεων στά πλαίσια τοῦ γάμου πού ἐνοχοποιοῦνται στή σκέψη τοῦ σ. γιά την πνευματική κατάντια τοῦ ἀνθρώπου νά ζεῖ μέσα στήν σαρκική ἀκαθαρσία καί ἁμαρτία. Τό παράδειγμα τῆς Μαξιμίλλας, ἀποτελεῖ τήν ἀτράνταχτη καί ἀδιάψευστη ἀπόδειξη γιά τό σ., τήν ὁποία καί προβάλλει ὡς ἕνα -τό πιό χαρακτηριστικό προφανῶς λόγω τῆς κοινωνικῆς της θέσης- ἀπό τά πολλά "θύματα" τοῦ ἔγγαμου βίου πού καθώς ὅμως συναντήθηκε μέ τόν ἀπ. Ἀνδρέα, διαισθάνθηκε τό μεγάλο της σφάλμα καί συνειδητοποίησε τή λανθασμένη δῆθεν μέχρι τότε πορεία της, ἀποφασίζοντας στό ἑξῆς νά ἐπανορθώσει, ἀναλαμβάνοντας ἐπίσης τό ὅποιο ψυχικό κόστος καί θυσιάζοντας τά πάντα προκειμένου νά βιώσει τήν καινούργια καί ἀπαλλαγμένη ἀπό τά σαρκικά πάθη, ἐπιθυμίες καί ἡδονές ζωή πού τῆς ἐπαγγέλλεται ὁ ἀπ. Ἀνδρέας. Τό "κλειδί"γιά τήν ἐπίτευξη τῆς ἀπαλλαγῆς ἀπό τό σαρκικό βόρβορο καί τίς σεξουαλικές μέριμνες, εἶναι τό μῖσος γιά τή συνουσία καί ἡ ἐγκατάλειψή της, καθώς καί ἡ προσκόλληση στις προτεινόμενες ἀπό τόν ἀπ. Ἀνδρέα ἐγκρατητικές ἀρχές καί μεθόδους πού ἀπευθύνονται καί στόν κάθε ἀναγνώστη προσωπικά.

Κατά Φίλιππον Εὐαγγέλιο ὅπου ἀναφέρεται συγκεκριμένα: *Ἄν ὁ γάμος τῆς μόλυνσης εἶναι κρυφός, πόσο μᾶλλον ὁ ἀμόλυντος γάμος εἶναι μυστήριο ἀληθινό. Δέν εἶναι σαρκικό ἀλλά ἅγιο, δέν ἀνήκει στήν ἐπιθυμία, ἀλλά στή θέληση. Δέν ἀνήκει στό σκότος ἤ στή νύχτα ἀλλά στήν ἡμέρα καί στό φῶς* (μν. ἐκδ. 97 (82), σελ. 121, 4-10). Ἔτσι, στηριζόμενοι οἱ ἐγκρατῖτες σέ τέτοιους εἴδους ἀντιλήψεις, ἐφάρμοσαν μία πρακτική τελετουργικῆς ἀποχῆς -ἀνάλογης μέ ἐκείνης τῶν Ἐσσαίων -ἀπό κάθε ἐπαφή μέ παντρεμένους, -ὅπως ἔκαναν καί μέ τό κρέας καί τόν οἶνο.

Συντομογραφίες Κειμένου

σ. = Συγγραφέας
ἀπόκρ. Πρξ. =Ἀπόκρυφες Πράξεις τῶν Ἀποστόλων
Πρξ. Παυλ. = Ἀπόκρυφες Πράξεις τοῦ ἀπ. Παύλου
Πρξ. Πέτρ. = Ἀπόκρυφες Πράξεις τοῦ ἀπ. Πέτρου
Πρξ. Ἀνδ. = Ἀπόκρυφες Πράξεις τοῦ ἀπ. Ἀνδρέα
Πρξ. Ἰω. = Ἀπόκρυφες Πράξεις τοῦ ἀπ. Ἰωάννου
Πρξ. Θωμ. = Ἀπόκρυφες Πράξεις τοῦ ἀπ. Θωμᾶ.

Βιβλιογραφία

Α' Πηγές
- Septuginta, Rahlfs A. Stuttgart, 1979.
- Novum Testamentum, Nestle-Aland, Stuttgart, ²⁶1988.

Β' Ἐκδόσεις Ἀπόκρυφων Πράξεων
-Tischendorf C., " Acta Apostolorum Apocrypha" , Lepizig, 1851.
- Lipsius R. A. - Bonnet M. " Acta Apostolorum Apocrypha" , τμ. II, 1, Leipzig, 1898, (ἀνατύπωση) Hildesheim, 1959.
- Klostermann E., " Apocrypha" , τμ. 1, Bonn, 1903 Berlin, ³1929, τμ. 2, ³1929.

Γ' Νεώτερες μεταφράσεις Ἀποκρύφων
-Walker A., " Apocryphal Gospels, Acts and Revelations" , Edinburgh, 1870 (στό Roberts A.- Donaldson J., - Nicene Christian Library, 16).
- James M.R., " The Apocryphal New Testament", Oxford 1924, 1953.
- Wright W., " Aprocryphal Acts of the Apostles", vol. II, ed. "Philo Press", Amsterdam 1968.
- Hennecke E.- Schneemelcher W., " New Testament Apocrypha", vol. II, Philadelphia/ Westminster, 1964.
-Elliot J.K., " The Apocryphal New Testament", ed. " Clarenton Press" Oxford, 1999.

Δ' ΛΕΞΙΚΑ ΚΑΙ ΕΓΚΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΕΣ
- Bromiley G.W., " *The International Standard Bible Encyclopedia*" " William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids", Michigan, 1979.
- Buttrick G.A., " *The Interpreter` s Dictionary of the Bible*", vol. 1, ed. "Abingdon Press", N. York, 1962.
- Metzger B.M.- Coogan M.D., "*The Oxford Companion to the Bible*", ed. " Oxford University Press", N. York, 1993.

Ε' ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

-Καραβιδόπουλου Ἰω., "Ἀπόκρυφα Χριστιανικά Κείμενα Α', Ἀπόκρυφα Εὐαγγέλια", ἐκδ. "Πουρναρᾶ Π.", Θεσ/νίκη, 2001.
-Καραβιδόπουλου Ἰω., "Ἀπόκρυφα Χριστιανικά Κείμενα Β', Ἀπόκρυφες Πράξεις καί Ἀποκαλύψεις", ἐκδ. Πουρναρᾶ Π.", Θεσ/νίκη, 2004.
-(μτφ. Μωραΐτης Κ.), "Τό γνωστικόν κατά Φίλιππον Εὐαγγέλιο", Ἀθήνα, 1997.
-Χρήστου Π., "Ἑλληνική Πατρολογία", τμ. Β', ἐκδ. "Πατριαρχικόν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν", Θεσ/νίκη 1978.

Μπαϊραχτάρη Αὐγουστίνου
Ὑποψηφίου Διδάκτορος Θεολογίας τοῦ ΑΠΘ στόν τομέα τῆς Συστηματικῆς Θεολογίας

L' indentité des Églises Orientales Catholiques du rite byzantin

1.1 L'existence et la signification des Églises Orientales Catholiques du rite byzantin par rapport le sens d'église particulière ou Rite dans le catholicisme

À partir du XVI[e] siècle quand en Occident ils parlent de rites orientaux, ils y incluent les usages liturgiques et disciplines. Mais, au milieu de dix-neuvième siècle, surtout sous Pie IX et Vatican I (1869-1870), on avait la tendance à restreindre les limites des rites aux seuls usages liturgiques, parce que la discipline devrait être la même pour toute l'Église Catholique. Il faut dire que selon la politique de Léon XIII, qui reconnaît les « autonomies ecclésiastiques traditionnelles » et de Pie XI, qui a sanctionné le « dualisme disciplinaire » par l'adoption d'un droit canonique oriental séparé, a marqué un changement de l'attitude traditionnelle de l'Église Latine vis-à-vis de l'Église d'Orient, même si la question du principe lui-même de la nécessité d'une codification du droit canonique oriental n'en reste pas moins compromise.

De plus, le 20 juin 1894 le pape Léon XIII a publié sa Lettre Encyclique « *Praeclara gratulationis* » à l'occasion de la célébration du jubilé de son cinquantième anniversaire d'épiscopat. Dans cette Lettre le pape s'adressait entre d'autres, aux Églises orthodoxes d'Orient et de Balkans : il les nommait « *Églises orientales grecques ou slaves* », et les invitait à retourner au sein de l'Église Catholique Romaine à condition qu'elles acceptent la primauté de juridiction universelle de l'évêque romain. Les Papes ont toujours eu le souci du *retour* des orientaux au Siège de Rome, ils les ont mêmes invités, ainsi que le fit Pie IX, au Concile du Vatican I. Mais, le ton des documents pontificaux concernant les orientaux a été toujours général et impersonnel, et encore n'a pas tenu compte de la psychologie des hommes, individus et groupes. Il s'est agi du ton celui qui est offensé et qui condescend quand même à

accorder le pardon au coupable. Cette tactique et ce climat ont changé à partir du Pape Jean XXIII, qui a fait une grande innovation à l'Eglise Catholique Romaine.

Encore, le 8 novembre 1894 le pape Léon XIII a convoqué les réunions qui sont passées à l'histoire sous le nom de *Conférences patriarcales du Vatican*, ou *Conférences pour les Églises d'Orient*.[1] Pendant les travaux de ces réunions les prélats uniates avaient demandé au pape son intervention pour que s'arrête la latinisation de l'Orient et que des décisions soient prises pour soutenir les Uniates et trouver les voies qui mènent au retour des «dissidents».[2] C'est la raison pour laquelle à Rome certaines personnes ont conseillé de conserver la forme et le rite byzantin pour ceux qui embrassaient le catholicisme, et de le faire savoir parmi les orthodoxes pour que ces derniers n'aient pas d'hésitations provoquées par la crainte de perdre leurs usages et coutumes en devenant catholiques romains.[3] Le fruit des ces Conférences du Vatican fut la lettre papale « *Orientalium dignitas Ecclesiarum* » publiée le 30 novembre 1894. Selon les spécialistes ce document porte la marque de la collaboration entre les Latins et les Orientaux, et dans le quel le pape Léon XIII a décrit les relations entre l'Église Romaine et les Églises orientales, en soulignant l'intérêt de Rome pour les orientaux et le respect qu'elle a pour leur usages, coutumes et traditions.[4]

Généralement, le terme « *rite* » s'emploie pour désigner les grandes familles selon lesquelles se regroupent les divers églises orientales. Alors, il faut entendre « *ritus* » au sens d' « *usus* ». Dans l'encyclique *Orientalis Ecclesiae* (9 avril 1944) pour le XV^e centenaire de saint Cyrille d'Alexandrie, le pape Pie XII a levé sur ce point toute équivoque. C'est-à-dire que auparavant les papes Benoît XV (*Motu Proprio* instituant la *Sacrée Congrégation* pour l'Église Orientale, 1^er mai 1917)[5] et Pie XI (encyclique *Ecclesiam Dei* pour le III^e centenaire

---

1. Cf. Varnalidis Sotirios, « L'ecclésiologie de l'uniatisme dans la création des exarchats de Constantinople et d'Athènes », *Irénikon* LVX (1992), pp.401-422. Voir aussi, *Acta Sanctae Sedis*, XXVI, fascicule 312 (1894), pp.705-717.

2. Cf. Peri Vittorio, « Considerazioni sull'uniatismo », *Oriente Cristiano* XXXI (1991), p.32.

3. Cf. *Verbali delle Conferenze Patriarcali sullo stato delle Chiese Orientali e delle Adunanze della Commissione Cardinalizia per promuovere la riunione delle Chiese dissidenti, tenute alla presenza del S. P. Leone XIII con note illustrative e appendice di documenti*, Cité du Vatican 1945, p.265.

4. Cf. Esposito Rosario, *Leone XIII e l'Oriente cristiano*, Roma 1961, pp.385-390.

5. Cf. *Motu Proprio* de Benoît XV, *A.A.S.*, 9 (1917), p.530.

de saint Josaphat, 12 novembre 1923) semblent n'avoir donné au mot « *ritus* » que son sens cérémoniel.[6] À vrai dire, jusqu'à une époque toute récente la question ne se posait pas. La notion de rite était envisagée sous son aspect strictement cérémoniel, et dans la mesure où les coutumes l'imposaient, juridique.[7]

En 1944 le pape Pie XII a déclaré: « *Il est nécessaire que tous et chacun des peuples de rite oriental en tout ce qui dépend de leur histoire particulière, de leur propre génie et caractère jouissent d'une légitime liberté, pourvu qu'elle n'aille pas à l'encontre de la vraie et intégrale doctrine de Jésus Christ...De plus, que tous soient certains et convaincus que jamais ils ne seront forcés d'échanger leurs légitimes rites propres et leurs antiques institutions contre les rites et les institutions latines. Les uns et les autres doivent être tenus en commune, comme d'une royale variété. Bien plus, cette diversité de rites et d'institutions, en gardant intact et inviolable ce qui pour chacun, est ancien et précieux, ne s'oppose nullement à une vraie et sincère unité* ».[8] Ces paroles affirment que ne sont pas seulement les rites, au sens restreint d'usages liturgiques particuliers, mais toutes les institutions traditionnelles et légitimes, c'est-à-dire compatibles avec la vraie et intégrale de doctrine de Christ, qui doivent être sauvegardées au sein de la communion catholique.[9]

En ce qui concerne le Concile du Vatican II nous avons la confirmation d'un nouveau concept de Rite, quand il identifie le *Rite* avec l'*Église particulière*. Or, ce qui constitue un Rite dans ce sens très large d'Église particulière, ce n'est pas ni le territoire, ni la nation, ni la langue liturgique, ni le rite liturgique. C'est tout cela à la fois, mais avec aussi un élément très important : la constitution hiérarchique autonome de ce groupe ecclésiastique par rapport aux autres groupes similaires

---

6. Cf. *Ecclesiam Dei*, A.A.S., 15 (1923), p.581.

7. Cf. Dalmais I. o.p., « Signification de la diversité des rites au regard de l'unité chrétienne », *Istina* (1960), pp.301-318.

8. Cf. *Orientalis Ecclesiae*, A.A.S., 36 (1944), pp.137-138.

9. Le canon 303 & 1,1° du *Motu Proprio* de Pie XII, *Postquam Apostolicis litteris*, III° partie, *De verborum significatione*, fonde la définition du Rite sur l'élément liturgique, puis sur la reconnaissance expresse ou tacite de l'Église conférant à ce Rite une existence *sui juris*. Il s'exprime ainsi : « *Les Rites orientaux dont traient les canons sont les rites alexandrin, antiochien, constantinopolitain, chaldéen, et arménien, ainsi que les autres rites que l'Église reconnaît expressément ou tacitement comme étant sui juris* ». Il aurait mieux de dire que les rites ou plutôt les familles liturgiques sont au nombre de cinq, mais que de nombreuses Églises particulières, pratiquant chacune un de ces rites, en sont dérivées et qu'elles sont reconnues comme Églises *sui juris*, ou communautés jouissant d'autonomie interne.

au sein de l'Église Catholique (*autonomia Ritus*).[10] « *La sainte Eglise Catholique, qui est le corps mystique du Christ, se compose de fidèles qui sont organiquement unis dans l'Esprit Saint par la même foi, les mêmes sacrements et le même gouvernement, et qui rassemblés en divers communautés reliées par la hiérarchie, constituent autant d'Eglises particulières ou Rites* ».[11]

Alors, nous posons la question qu'est-ce qu'une Église particulière ou Rite ? Nous appelons l'Église *particulière, locale* ou *diocésaine* dont la cohésion est assurée par une hiérarchie épiscopale. Ce signifie que l'Église *particulière* (diocèse) s'oppose à l'Église *universelle* ? Les évêques pour leur part, placés à la tête de chacune des Églises particulières, exercent leur autorité pastorale sur la portion du peuple de Dieu qui leur a été confiée, et non sur les autres Églises ou sur l'Église universelle ?[12] Le Concile Vatican II a donné dans le décret « *Ad Gentes*» sa réponse bien claire : « *Dans l'unité catholique, les traditions de chaque famille des nations, afin que la vie chrétienne soit adaptée au génie et au caractère de chaque culture. Ainsi, les nouvelles Églises particulières auront leur place dans la communion ecclésiale* ».[13]

La majorité des Pères de Vatican II était favorable à l'idée d'une décentralisation effective, d'une reconnaissance de pouvoirs canoniques aux conférences épiscopales, d'une revalorisation théologique du rôle des églises locales et des leurs relations mutuelles, c'est-à-dire d'une meilleure expression de la *communio ecclesiarum* au sein de l'Église Catholique Romaine, même si que l'expression « communion d'Églises » n'apparaît même littéralement qu'une seule fois, avec pour équivalence théologique celle de « *Corpus Ecclesiarum* » en numéro 23 du décret « *Lumen Gentium* ».[14] Ainsi, selon l'enseignement de Vatican

---

10. Pour cette raison, selon certains aspects, l'Église Catholique n'est pas seulement une communauté de fidèles unis dans la foi, et dans la vie sacramentelle, mais aussi elle une communion de communautés, une *Ecclesia Ecclesiarum*.

11. Cf. *Concile Œcuménique Vatican II, Décret sur les Églises Orientales Catholiques* (n°2a), Paris 1967, p.638. On sait que le pape Pie XII a soutenu à la fois dans « *Mystici Corporis* » et dans « *Humani Generis* », que le Corps du Christ et l'Église Catholique Romaine étaient une seule et même réalité. Encore, il y a le schéma de *Ecclésia* préparé par la mission préparatoire à la session d'ouverture de Vatican II en 1962, qui a affirmé : « *L'Église catholique romaine est le corps mystique du Christ, et seulement celle qui est catholique romaine a le droit d'être appelée Église* ». Voir *Acta Synodalia* I/4, 15, respectivement les n°6 et n°7.

12. Cf. *Concile Œcuménique Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église* (n°23), Paris 1967, pp.49-50.

13. Cf. *Concile Œcuménique Vatican II, Ad gentes* (n°22), Paris 1967.

14. Cf. Jean-Paul II, *Christi fideles laici*, (1985), n°19 : « *L'ecclésiologie de*

II il importe essentiellement d'en retenir deux idées : a) L'affirmation doctrinale, tout à fait décisive, selon laquelle l'Église Catholique une et unique existe dans et à partir des Églises locales, et b) la reconnaissance théologique et canonique d'Églises régionales dans la communion.[15]

Ainsi, si nous voulons être plus précis encore il faut dire, que Vatican II cesse de voir les Églises locales comme des réalisations partielles, et subordonnées de l'Église entière. Si bien que l'Église entière doit être comprise à partir des réalisations locales de l'Église. Avant les travaux du Concile Vatican II nous trouvons d'abord une conception différente de l'idée d'unité de l'Église en Occident, selon laquelle les Églises locales sont conçues comme des parties de cette unité. Toute leur possibilité d'exister vient de ce que le centre de l'unité existe. L'Église locale n'existe que comme partie du tout, elle n'est concevable que considérée comme telle. Dans cette perspective on n'y doit pas poser la question, si l'Église locale ou l'Église entière a la priorité sur l'autre, parce que les églises locales sont formées à l'image de l'église universelle, et l'église universelle n'existe que réalisée dans les églises locales et à partir des elles.[16] Bref, la vérité se trouve dans la mutuelle intériorité des Églises, car dans leur communion avec le centre.[17]

Dans ces cadres ecclésiologiques les catholiques estiment les Églises orthodoxes locales, bien que séparées de l'Occident, comme de véritables sœurs légitimes, et dans la même ligne ecclésiastique les catholiques veulent maintenir une sorte de communion ecclésiale, bien qu'imparfaite avec l'orthodoxie, parce que les églises orthodoxes, étant autonomes et autocéphales, ont la faculté de se régir selon leur propre discipline traditionnel, et celle-ci est une des conditions préalables absolument nécessaires pour rétablir l'union.[18]

---

communion est l'idée centrale et fondamentale des documents du concile ». Voir aussi, *Concile Œcuménique Vatican II, Lumen Gentiun* (n°23) : « *La variété montre avec plus d'éclat, par leur convergence dans l'unité la catholicité de l'Eglise indivise* ».

15. Cf. S. E. Cardinal H. de Lubac, *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris 1971, p.54 : « *une Eglise universelle antérieure, ou supposée existante en dehors de toutes les Eglises particulières, n'est qu'un être de raison* ».

16. Cf. Baumastark A., *L'unité de l'Eglise selon les conceptions de l'Orient et de l'Occident*, Rheine 1932, p.220.

17. Cf. Lengrand Hervé, « Une éventuelle relance de l'uniatisme pourrait-elle s'appuyer sur Vatican II ? », *Irénikon* I (1993), p.19.

18. Selon notre point de vue la pleine communion sera rétablie : a) dans un contexte qui ignore l'idée d'un gouvernement habituel de l'Église universelle par le pape, et b) dans un contexte où l'Église Romaine ne se situe pas comme Mater et Magistra de l'Église d'Orient, mais justement comme sa sœur.

Au contraire, pour l'orthodoxie l'Église est un organisme sacramentaire, et par le don de la Pentecôte, pleinement et indivisiblement communiqué à l'évêque dans sa consécration, chaque Église possède de toute la plénitude de la vie sacramentaire. Dans l'unité de l'évêque avec l'Église, chaque Église possède sa plénitude de sainteté, de catholicité, d'apostolicité, c'est-à-dire de toutes les *notae Ecclesiae* qui sont les signes de l'unité organique entre le Christ et l'Église. Finalement, l'essentiel de cette unité ne consiste pas à réunir toutes les Églises locales en un seul organisme, mais chaque Église locale est la même Église, la même existence donnée aux hommes en tel ou tel lieu géographique. Ainsi, nous trouvons la même unité organique de l'Église, mais sans que les églises se complètent l'une l'autre, sans qu'elles soient des parties ou des membres, chacune d'entre elles et toutes ensemble n'étant rien autre que l'Église une, sainte, catholique et apostolique.[19] En d'autres termes, il ne souffre pas pour l'ecclésiologie orthodoxe une perception pour l'unité des parties ou d'unité d'ajouter. L'intégralité s'est trouve dans la pièce, et également la pièce s'est trouve dans l'intégralité, parce que le centre de l'unité constitue dans tous les cas sur la personne du Seigneur.[20] Nous acceptons la thèse du père S. Boulgakov que si on parle d'églises au pluriel, c'est donc ou bien dans un sens territorial, pour indiquer l'existence des plusieurs églises locales au sein de l'Eglise Une, ou bien pour signifier l'existence des différents confessions.[21] À travers l'église locale Dieu embrasse le tout du monde pour le sanctifier et le restaurer dans sa communion. La catholicité qualitative de l'église provenant du mot grec « *καθ' όλον* ». Cette catholicité première fondamentale offerte au monde entier se trouve à la base de la vision cosmique des Pères grecs. Et c'est secondairement que la catholicité acquiert un sens d'étendue géographique. Mais cela ne peut se produire qu'à partir de l'église locale, qui devient alors comme le microcosme de l'église universelle. L'universalisme des Pères se base sur l'acte de Dieu dans sa plénitude.[22] Pour l'Orthodoxie dans chaque église locale il y a la plénitude de la foi, de l'enseignement et tous les moyens du salut. Cependant, si nous voulons comprendre l'Eglise dans un sens de

---

19. Cf. Schmémann A., « Le Patriarche œcuménique et l'Eglise Orthodoxe », *Istina* (1954), pp.30-45.

20. Cf. S. E. Mgr. de Pérgamos Zizioulas Jean, *L'Union de l'Eglise dans le Saint Eucharistie et dans l'évêque pendant les trois premiers siècles* (en grec), Athènes 1965, p.12.

21. Cf. Boulgakov Serge, *L'ORTHODOXIE*, Lausanne 1980, p.101.

22. Cf. Nissiotis N., « Les églises d'Europe et le monde. Fondement de la mission universelle de l'église », *Contact* XIII 34 (1961), p.125.

plénitude, il faut avoir une vision totale de schéma divin.[23]

Le Concile du Vatican II a réservé en particulière une description complète pour les Églises Orientales Catholiques dans la *Constitution dogmatique sur l'Église*, en disant que la divine Providence a voulu que les églises diverses établies en divers lieux par les Apôtres et leurs successeurs se rassemblent au cours des temps en plusieurs groupes organiquement réunis qui jouissent de leur propre usage liturgique, de leur patrimoine théologique et spirituel.[24] Certaines parmi elles jouèrent le rôle de sources de foi en engendrant d'autres églises, comme leurs filles, avec lesquelles jusqu'à aujourd'hui un lien plus étroit de charité les relie dans la vie sacramentelle et dans le respect mutuel des droits et des devoirs. Cette variété des églises locales montre avec plus d'éclat par leur convergence dans l'unité, la catholicité de l'église indivise, (toujours selon l'enseignement théologale catholique).[25] Dans la Proche-Orient ces Eglises sont souvent appelées *communautés*, et en Occident ils ont pris l'habitude de les appeler *Rites*. Cependant, pendant les premiers temps de Vatican II les participants aux travaux du Concile ont préféré le terme Églises *particulières*, même si que certains étaient choqués par ce terme, parce que ils ont pensé qu'il y avait une tendance séparatiste, lorsque l'Église, disaient-ils, est une : l'Église Catholique Romaine universelle. Tout le reste, ce ne sont que les rites.

En d'autres paroles, nous disons que ce qui constitue formellement une Église-Rite, c'est la reconnaissance par l'Église Catholique, comme une communauté hiérarchique intérieurement autonome, c'est-à-dire jouissant d'une organisation complète, qui en assure l'autonome interne dans la parfaite communion avec les autres Églises et avec le Saint Siège d'évêque de Rome, qui est la tête de l'Église universelle.

Par ailleurs, le cardinal Ratzinger (maintenant Évêque de Rome) a publié une lettre aux évêques de l'Église Catholique Romaine « *Sur certains aspects de l'Église comme communion* », qui se réfère sur l'intériorité à tout Église particulière du ministère du successeur de Pierre. Voici le passage qui se semble essentiel : « *Le primat de l'évêque de Rome et le collège épiscopal sont des éléments propre à l'Église universelle. Non pas dérivés de la particularité des Églises, bien qu'intérieurs à toute Église particulière. Par conséquent, nous devons voir le ministère du successeur du Pierre, non seulement comme un service global qui touche toute Église particulière de l'extérieur,*

---

23. Cf. Boulgakov S., *The Orthodox Church*, London 1935, p.4.

24.Cf. Kéramé Oreste, « Les Églises apostoliques de l'Orient et la pluralité dans l'église une », *Concilium* 88 (1973), p.55.

25. Cf. *Concile Œcuménique Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église* (n°23), Paris 1967, p.51.

mais comme appartenant déjà à l'essence de toute Église particulière de l'intérieur. En effet, le ministère du primat comporte essentiellement un pouvoir véritablement épiscopal, non seulement suprême, plénier et universel, mais aussi immédiat sur tous, tant les pasteurs que les autres fidèles. Le fait que le ministère du successeur du Pierre soit intérieur à toute Église particulière découle nécessairement de cette intériorité mutuelle fondamentale entre Église universelle et Église particulière ».[26] Nous considérons, que la primauté romaine affecte, selon la doctrine catholique, l'être même de l'Église particulière n'est pas une nouveauté en soi. La formulation est nouvelle, mais pas la doctrine. De plus, cette notion du Pape Ratzinger se réfère aux Églises Orientales Catholiques, qui en effet se distinguent des Églises Orthodoxes, dont elles sont issues pour la plupart, en ce qu'elles acceptent non seulement la pleine communion romaine, mais l'exercice concret de la primauté de l'Évêque de Rome, tel qu'il s'est développé jusqu'à notre époque.[27] Ainsi, c'est clair que Rome comprend l'unité de l'Église *cum Petro et sub Petro*, c'est-à-dire sous la juridiction immédiate et universelle de l'évêque de Rome, en tant que centre visible et nécessaire de l'unité.[28] En ce qui concerne les Églises Orthodoxes séparées du siège de successeur de Pierre, leur situation « *implique une blessure de leur condition de l'Église particulière* », toujours selon le Ratzinger.[29] À l'attitude occidentale toute division apparaît comme une blessure, une lésion d'un organisme vivant, comme une déchirure violente, qui par la force des choses, doit être mortelle pour la partie qui se détache du centre vivant de l'Unité.

---

26. Cf. *Documentation Catholique* 89 (1992), p.732.

27. Cf. Lanne Emmanuel, « Présentation du Colloque de Chevetogne 1992. Les Eglises orientales catholiques et l'œcuménisme. Aspects ecclésiologiques du thème », *Irénikon* LXV (1992), p.320.

28. Malgré tout, il est certain d'une part, que cette primauté ne s'est pas exercée dans les premiers temps du christianisme, même en Occident, de la même façon qu'elle l'a fait plus tard et surtout qu'elle le fait aujourd'hui, et d'autre part, sous la forme surtout où elle s'est exercée dans les premiers temps, elle n'a jamais été contestée par l'Orient. La théorie occidentale du « centre » du christianisme, c'est-à-dire la présence unique de l'évêque de Rome sur l'Église universelle, détruit à la base l'égalité existante des droits entre les Églises. L'indépendance absolue et l'égalité de droits des autocéphalies constituent le principe fondamental de la structure ecclésiastique orthodoxe en dépendance directe du dogme orthodoxe de la Sainte Trinité. La reconnaissance d'un tel centre signifierait qu'on introduit le « *subordinationisme* » dans la structure de l'Église. La triadologie constitue l'unique fondement de la doctrine orthodoxe sur la structure ecclésiale.

29. Cf. supra, *Doc. Cathol.* 89 (1992), p.729.

De plus, il faut dire par rapport les Églises Orientales Catholiques du rite byzantin, qu'ont reçu des différentes dénominations : *Byzantine* à cause surtout de la liturgie de Byzance qui a fini par se substituer aux anciennes liturgies locales, *Grecque* soit parce que la première ou la plus importante des langues liturgiques en usage dans cette Église fut le grec, soit parce que ses partisans dans le Proche–Orient étaient surtout d'origine hellénique ou hellénisante, soit enfin parce que on entendit traduire par là le qualitatif *Roum* qui était, chez les Arabes, synonyme de byzantin ou de gréco-romain. Ces groupements se constituèrent dans l'adhésion à la foi catholique romaine et la soumission à la juridiction papale. En général, depuis le XIX^e^ siècle les catholiques d'Occident auxquels se joignirent les orientaux de toute provenance, ont installé l'église Latine en Orient, contre le mouvement similaire qui a donné naissance à la création des différents Églises Réformées en territoire orientale aussi.

Il y a les multiples Églises-Rites d'Orient, qui sont canoniquement distinctes, mais qui forment une unité telle que l'on peut caractériser comme une Église d'Orient Catholique, qui se trouve sous la vigilance paternelle et fraternelle du Pontife Romain. Cette union ne doit pas être une sorte d'absorption des toutes des communautés par l'une de Rome, mais parmi ces églises particulières (orientales catholiques du rite byzantine), qui sont en communion entre elles et avec le Siège Romain, nous avons la composition de la *Catholica* (selon l'enseignement du Concile Vatican II). Alors, pour avoir cette *Catholica* il faut respecter non seulement les rites liturgiques différents, mais aussi toute autre différence compatible avec l'unité de la foi et la communion ecclésiale. C'est favorisé dans cette manière une conception organique de l'Eglise ou la catholicité n'est pas synonyme de romanité, et l'unité n'est pas synonyme d'uniformité. Il y a la place pour les différents modes d'être, et dans cette conception les catholiques parlent d'union avec les orthodoxes. Malgré tout, dans cette vision d'union de *Catholica* et dans cette ecclésiologie de communion de l'église universelle le primat de l'évêque de Rome est le facteur qui dirige, et coordonne le bien commun de l'Église, parce que le collège des évêques se maintient toujours sous le Pape. Si le pape nomme seul les évêques en tant que centre visible et nécessaire de l'unité, et cela de droit divin, la mise en place d'une hiérarchie romaine est nécessaire, que ce soit sous la forme latine ou uniate, même là ou des Églises orthodoxes existent depuis toujours, selon le catholicisme.

L'histoire plus que millénaire des affrontements de nos chrétientés et de nos ecclésiologies nous montre la difficulté existée pour se concilier et de plus pour se unifier nos positions ecclésiologiques.

L'ecclésiologie orthodoxe, en tant qu'ecclésiologie de communion,

reconnaît l'importance de l'exercice de la primauté. Selon l'interprétation orthodoxe cette *primauté* de l'église locale de Rome est née non pas *jure divino*, mais *jure ecclesiastico* et d'ailleurs *modo historico* à cause des besoins historiques. Mais, cette primauté s'accompli dans la concorde et la communion des Églises locales, possédant chacune et ensemble la plénitude de la vie ecclésiale en chaque lieu ou l'Évêque et l'Eucharistie.[30] Alors, pour l'ecclésiologie orthodoxe chaque évêque est la base canonique de toute évolution administrative de l'organisation de l'église au niveau local et à échelon universel. L'évêque comme tête organique et bouche du corps ecclésial est le garant de l'authenticité et de la sûreté de l'expérience spirituelle et sacramentelle de la communauté ecclésiale. Et c'est par son évêque ou bien dans son évêque, que chaque église locale ou particulière est incluse dans la totalité de l'Eglise, parce que « *nulla ecclesia sine episcopo* ». Par son évêque elle est unie aux sources premières de la vie charismatique de l'Eglise, liée à la Pentecôte. Le Saint Esprit n'est pas compris comme une force qui aide certains individus à accomplir un travail particulier, mais comme une *communion* qui construit une *communauté* locale. En conséquence, l'Eglise n'est pas comprise comme somme d'individus, l'individualité ne précède pas la communauté. C'est seulement dans et par la communauté locale qu'émerge la vraie identité et la distinction personnelle.[31] D'ailleurs, dans cette manière chaque communauté locale est incorporée par son évêque, par son ministre, dans la totalité organique de l'Eglise, dans la totalité de *l'Unam Sanctam*. Les évêques s'agissent donc comme les représentants des églises locales déterminées, et toute l'Eglise agit en eux.[32] Et pour cette raison nous disons que les ministres s'agissent aussi *in personna ecclesiae*. Cette autorité est transmise par le moyen de la succession apostolique, qui représente, assure et scelle la catholicité totale de l'Eglise Une, Sainte, Catholique et Apostolique. La *potestas magisterii* n'est au fond que le pouvoir de témoignage et par conséquent il est limité par la nature et par le contenu de la vérité témoignée. C'est pourquoi ce magistère ordinaire ne fonctionne jamais *ex sese*, mais toujours ex *consensu ecclesiae*. L'évêque doit vivre dans l'Eglise, être enraciné dans sa vie, ne vivre que sa vie – *episcopus in ecclesia*. Et de cette manière il va la représenter, la personnifier même,

---

30. Cf. Bobrinskoy Boris, « L'Uniatisme à la lumière des ecclésiologies », *Irénikon* LXV (1992), p.43

31. Cf. S. E. Mgr. de Pérgamos Zizioulas Jean, « Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie », dans l'ouvrage collectif *Communio Sanctorum*, Genève 1982, p.143.

32. Cf. Florovsky G., *Le corps du Christ vivant*, dans l'ouvrage collectif « La Sainte Eglise Universelle », Paris 1948, pp.37-38.

il va devenir sa bouche authentique – *ecclesia in episcopo*.[33] Le saint d'Antioche Ignace nous dit: « *Là ou paraît l'évêque, que la soit la communauté, de même que là ou est le Christ Jésus, là est l'Eglise catholique* ».[34] La vraie catholicité de l'Eglise ne peut être mesurée par des signes extérieurs, parce que la catholicité n'est pas affaire de géographie ni de chiffres, ce n'est pas le nombre qui décide, mais la qualité.

Après avoir exposé les thèses vis-à-vis des Églises Orientales Catholiques et leur liaison avec le Concile du Vatican II et la thèse orthodoxe en bref, nous observons finalement une ecclésiologie ***contradictoire*** dans les églises uniates. Au début, il faut dire que la publication de décret sur les Églises Orientales Catholiques « *Orientalium Ecclesiarum* » a été la condition qui rendait possible la publication de décret sur l'œcuménisme « *Unitatis redintegratio* », qui tous les deux sont été promulgués le même jour le 21 novembre 1964. Le premier décret (*Orientalium Ecclesiarum*) a fait la politique de renouveau et d'expansion missionnaire des Églises Orientales Catholiques, et au contraire selon le deuxième décret sur l'œcuménisme (*Unitatis redintegratio*) nous avons des positions ecclésiologiques assez révolutionnaires à l'égard des Églises orthodoxes.

Alors, il y a deux tendances ecclésiologiques différents dans le catholicisme : la première tendance projette « *l'ecclésiologie de communion* » vis-à-vis de l'Église Orthodoxe, qui se considère comme une *église sœur*, et qui peut en soi offrir le salut aux ses membres et qui peut fournir la grâce des sacrements divines dans la vie spirituelle et aux âmes des peuples de ses communautés orthodoxes, malgré la séparation des deux Églises. C'est la conséquence de l'esprit d'œcuménisme qui a été dominé après les travaux du Concile Vatican II. À l'autre côté il y a une ecclésiologie au sein de l'Église Catholique Romaine vis-à-vis des Églises Orientales. Cette ecclésiologie existe dans et à partir des Églises locales orientales qui sont unies au siège de l'évêque de Rome et parmi eux se classent les Églises Orientales Catholiques du rite byzantin. Par conséquent, nous avons la reconnaissance théologique et canonique des ces Églises régionales-locales dans la communion ecclésiale avec Rome. En effet, par leur existence en milieu orthodoxe, les petites Églises uniates, reconnues par Rome comme partie de son corps ecclésial, prouvent que l'acceptation du primat romain suffit pour valoriser et rendre canonique des ces groupes aux yeux de Rome, et il

---

33. Cf. supra, Florovsky G., *Le corps du Christ vivant*, pp.52-53.

34. Cf. Saint Ignace d'Antioche, *Aux Smyrniotes*, 8,2, *Sources Chrétiennes*, tom.10, p.98.

suffit pour devenir membres de l'Église Catholique Romaine, selon les catholiques.[35] Explicitement, se réfère dans le décret pour les églises unies : « *Le Concile du Vatican désire qu'elles soient florissantes et accomplissent avec une vigueur apostolique renouvelée la mission qui leur incombe...elles jouissent des mêmes droits et elles sont tenues aux mêmes obligations, également en ce qui concerne le devoir de prêcher l'Évangile dans le monde entier sous la conduit du Pontife Romain* ».[36] Le Belgique théologien catholique Emmanuel Lanne fait la commentaire par rapport ce fait en disant : « *Nous ne pouvons que prendre acte de ce que l'un suppose une ecclésiologie différente du premier, pour ne pas dire contradictoire, du moins en ce qui concerne la recherche de la pleine communion à retrouver avec les Églises orthodoxes* ».[37]

Alors, on pose la question pour quelle raison soit nécessaire cet engagement plus actif missionnaire des églises uniates dans les pays où les églises locales orthodoxes ont déjà prêché l'Évangile et elles ont déjà établi leurs communautés et leurs paroisses, si le Vatican les accepte comme *églises sœurs*? Par conséquent, l'usage de la méthode d'uniatisme n'est pas compatible avec l'ecclésiologie de communion, mais au contraire se déclare une contradictoire dans la théologie du catholicisme vis-à-vis la question des Uniates. En tout cas, il est indubitable par tous les théologiens que l'ecclésiologie des églises Uniates ne provient pas par la tradition commune de l'Église indivise.

1.2 Les Églises Orientales Catholiques du rite byzantin - Leur rôle au sein de l'Église Catholique Romaine

« *Ces églises particulières, aussi bien d'Orient que d'Occident,*

---

35. Dans cette manière nous comprenons que la base d'union pour les catholiques est surtout l'« **intercommunion** ». Une concordance partielle qui se réfléchit sur l'acceptation du primat d'évêque de Rome à partir des ces églises unies est le « canon » absolu pour l'union intégrale avec le siège de Rome. Voir, S. E. Cardinal S.J. Bea Augustin, *The way to unity after the Council*, London 1967, pp. 148-149. Voir aussi, *A.A.S.*, 57 (1965), p.84. Voir de plus, Nissiotis N., « Qu'est ce qui nous sépare encore de l'Eglise Catholique Romaine. La réponse d'un orthodoxe », *Concilium* 54 (1970), pp.21-30.

36. Cf. *Concile Œcuménique Vatican II*, *Décret sur les Églises Orientales Catholiques* (n°3a), Paris 1967, p.638.

37. Cf. Lanne Emmanuel, « Présentation du Colloque de Chevetogne 1992. Les Eglises orientales catholiques et l'œcuménisme. Aspects ecclésiologiques du thème », *Irénikon* LXV (1992), pp.309-310. Voir aussi, Kotsiopoulos C., *L'Orthodoxie et la globalisation* (en grec), Thessalonique 2001, et du même auteur, *Le problème de l'uniatisme dans la bibliographie grecque* (en grec), Thessalonique 1991.

quoiqu'elles diffèrent partiellement les unes des autres, parce qu'on est convenu d'appeler leur rites, c'est-à-dire leur liturgie, leur discipline ecclésiastique et leur patrimoine spirituel, sont toutes néanmoins également confiées au gouvernement pastoral du Pontife Romain qui, de par la volonté de Dieu, succède au bienheureux Pierre dans sa primauté sur l'Eglise universelle. Elles sont donc égales en dignité, de sorte qu'aucune d'entre elles ne doit être avantagée par rapport aux autres en raison de son rite. Elles jouissent toutes des mêmes droits et sont tenues aux mêmes obligatoires, même en ce qui concerne le devoir de prêcher l'évangile dans le monde entier sous la conduite du Pontife Romain ».[38]

Certaines de ces Églises ont été créées artificiellement dans un dessein de prosélytisme. D'autres se sont unies en bloc à Rome comme les maronites, et d'autres enfin ont voulu jouer un rôle de pont entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique.[39] Ainsi, ces communautés orientales catholiques ont eu une histoire souvent humiliée, parce qu'elles ont été maintenues dans une condition d'infériorité par rapport à la hiérarchie latine, souvent même dans leur propre pays. Aussi ces lignes qui affirment leur égalité avec les Églises particulières latines font justice à leur droit d'existence comme Églises et ont été saluées comme telles. En outre, le décret encourage explicitement le développement des ces Églises sans poser aucune limite, et encore ce texte est bien celle de l'ecclésiologie latine ou par deux fois est affirmée le gouvernement suprême du Pontife Romain, identique pour toutes les Églises d'Orient et d'Occident. Par conséquent, les membres des ces églises uniates disent que leur présence dans l'Eglise Catholique comme membres de plein droit, au même degré que les latins avec la prétention de conserver intégralement leur tradition orientale, oblige à réviser les notions typiques du catholicisme, parce qu'ils sont catholiques, mais ils ne sont pas latins, comme ils sont orientaux, mais ils ne sont pas « orthodoxes », c'est-à-dire en rupture de communion avec le Siège Romain. Ils veulent être à la fois catholiques et orientaux. Dans cette manière les églises orientales catholiques du rite byzantin veulent maintenir autant que possible une double et égale fidélité au catholicisme, en ce qu'il a d'universel, et à l'orthodoxie, en ce qu'elle a de positif, qui ne suppose donc pas la négation du catholicisme. De ce fait, ils considèrent que leur existence donne une formule et un sort d'union possible, parce qu'ils se

---

38. Cf. supra *Concile Œcuménique Vatican II, Décret sur les Églises Orientales Catholiques*, p.638.

39. Cf. Lengrand Hervé, « Une éventuelle relance de l'uniatisme pourrait-elle s'appuyer sur Vatican II ? », *Irénikon* I (1993), p.32.

trouvent au milieu du catholicisme et d'orthodoxie. Pour cette raison, ils affirment que lorsque le dialogue théologique officiel aboutit dans un résultat positif et l'union sera établie, leurs communautés *disparaissent* par le fait même.[40]

De même manière cet article du Concile Vatican II a une grande importance pour ces églises orientales catholiques, parce que avant les travaux du ce Concile, les orientaux catholiques étaient en somme des catholiques de « second ordre ». C'est vrai si nous dirions que les Églises uniates sont méprisées par l'Église d'Occident, parce qu'elles sont au fond des églises levantines, qui veulent être à la fois fidèles à Rome sans renoncer à leur côté oriental. C'est là le signe du levantisme d'une contradiction « in terminis ».[41] Les rites orientaux au passé souvent représentaient une concession faite par le Siège Romain à la force des traditions ancestrales chez les orientaux, un privilège, une exception. Ces églises uniates étaient comme un ensemble de groupements fermés autorisés à se maintenir. En général, pour plein des catholiques occidentaux la vraie raison d'être les orientaux catholiques, c'est pour travailler comme un instrument de conversion des « dissidents », parce que les Églises Orientales ont été éminemment missionnaires.[42]

D'ailleurs, il y a une changement radical de cette attitude après les travaux du Concile Vatican II, qui a déclaré nettement que : « *Aux Églises Orientales en communion avec le Siège Apostolique de Rome, appartient à titre particulière la tâche de favoriser l'unité de tous les*

---

40. « *Jamais l'Occident catholique ne se serait ouvert de fait à autre chose que lui-même s'il ne devait tenir compte de notre présence, assez gênante, dans son sein. De même l'orthodoxie n'aurait pas compris sans doute comment elle pourrait s'unir au catholicisme sans s'occidentaliser si nous ne lui fournissions pas le modèle - très imparfait certes, mais valable quand même - d'un catholicisme oriental* », a déclaré l'archevêque Nikodim, métropolite de Leningrad, à Londres le 23 novembre 1964 à un correspondant de *The Ampleforth Journal*.

41. Cf. Dick Ignace, *Qu'est-ce que l'Orient chrétien ?* , Casterman, Tournal, 1965, p.145.

42. Les Papes ont toujours eu le souci du *retour* des orientaux au Siège de Rome, ils les ont mêmes invités, ainsi que le fit Pie IX, au Concile du Vatican I. Mais, le ton des documents pontificaux concernant les orientaux a été toujours général et impersonnel, et encore n'a pas tenu compte de la psychologie des hommes, individus et groupes. Il s'est agi du ton celui qui est offensé et qui condescend quand même à accorder le pardon au coupable. Cette tactique et ce climat ont changé à partir du Pape Jean XXIII, qui a fait une grande innovation à l'Eglise Catholique Romaine. Voir C.-J. Dumont o.p., « L'Église orientale catholique et le problème de l'Unité », *Istina* (1960), pp.409-432. De plus, voir le livre du Patriarche grec-melchite catholique Maximos IV, *Voix*

chrétiens, et spécialement des chrétiens orientaux, selon les principes du décret de ce Saint Concile « De l'œcuménisme », et d'abord par la prière, par l'exemple de leur vie, par leur religieuse fidélité aux antiques traditions orientales, par la meilleure connaissance mutuelle les uns les autres, par la collaboration et l'estime fraternelle des choses et des hommes ».[43] Les Églises Orientales Catholiques unies au Siège Romain selon l'enseignement du Concile Vatican II ont la vocation et la mission comme les autres églises particulières catholiques implantées en Orient, de présenter l'Evangile du Christ aux hommes. Les Églises uniates sont des partenaires dans le dialogue entre l'Orthodoxie et Rome, même si que les orthodoxes les considèrent comme une désertion de la part de ces « orthodoxes passes aux latins », et ils ont une volonté de domination universelle de la part de Rome. Il faut dire que les uniates ont la conscience que sont un facteur puissant et indispensable par rapport leur vocation œcuménique, parce que ces églises (orientales catholiques du rite byzantin) portent le témoignage de la tradition orientale, et simultanément elles ont maintenu dans le catholicisme une ouverture sur l'Orient.

Alors, sur quoi se fonde cette vocation œcuménique des églises orientales catholiques du rite byzantin ? Selon, leur opinion elle est fondée dans leur être même, parce que dans l'opposition entre l'Orthodoxie et le Catholicisme ils réalisent en eux-mêmes une certaine synthèse. Ils ont gardé l'âme orientale, mais en même temps ils sont unis à Rome gardant leur autonomie dans la vie sacramentelle.[44] Les Églises Unies ont maintenu leurs traditions liturgiques souvent au prix de souffrances et de résistance contre une latinisation déclarée ou larvée. Ainsi, ces communautés sont l'objet de méfiance et d'incompréhension, tant des catholiques latins que des orthodoxes. On pourrait dire qu'ils sont simultanément « les victimes » de politique uniate du Vatican, et les opérateurs de la mission du catholicisme aux pays orthodoxes.

---

de l'Eglise Uniate en Orient, Paris 1962. Cet ouvrage existe également en anglais et il s'intitule « *The Eastern Churches and Catholic Unity. A collection of articles, speeches and statements edited by the Catholic Patriarch of Antioch with contributions by himself and other prelates of the Melkite Church* ».

43. Cf. *Concile Œcuménique Vatican II, Décret sur les Églises Orientales Catholiques* (n°24a), Paris 1967, p.647.

44. L'Orthodoxie se refuse à dissocier l'aspect ritualiste, ecclésiologique-canonique, et dogmatique du problème de l'uniatisme, car le fondement de l'ecclésiologie orthodoxe est trinitaire, donc dogmatique et la théologie eucharistique de l'Église est à l'image et à la ressemblance de la communion trinitaire elle-même. La liturgie et la doctrine sont également inséparables, selon l'adage *lex orandi lex credendi*.

« *Nous sommes catholiques attachés jusqu'à l'extrême limite à l'Église Romaine et à la primauté de Sa Sainteté le Souverain Pontife, comme nous sommes en même temps des Orientaux attachés jusqu'à l'extrême limite aux traditions de l'Orient chrétien et des saints Pères, ainsi qu'aux droits, privilèges, discipline, usage et rites de l'Église Orientale* », a déclaré le patriarche des orientaux catholiques Maximos IV avant de partir au Concile Vatican II.[45] Et pour cette raison, ils souffrent à cause de la division, car ils sont lies aux orthodoxes, et ils se sentent un peu dépaysés dans la grande famille catholique, tant que leurs frères ne sont pas avec eux, selon toujours leur opinion. Explicitement, les membres des églises uniates ont l'opinion que dans cette querelle ils sont psychologiquement avec l'Orient, bien que théologiquement ils aient opté pour Rome. C'est remarquable la phrase suivante : « *Nous sommes prêts à disparaître comme groupement particulier pour rentrer dans l'Orthodoxie réconciliée avec Rome comme si nous n'en étions jamais sortis. Notre hiérarchie a maintes fois déclaré être prête à se retirer et à laisser la place à la hiérarchie orthodoxe en cas d'union* ».[46]

Or, il faut noter que à cause de leur petit nombre étant une petite minorité dans l'Église Catholique Romaine, leur influence ne peut être que minime sur l'évolution de l'ensemble en Occident. De ce fait, le modèle d'union qu'il y avait en Église d'Occident pour le monde d'Orient était le suivant: « *l'union sera faite quand tous les fidèles orthodoxes auront passé petit à petit dans le bercail des communautés orientales catholiques* ».[47] Cette mentalité dominait dans les occidentaux qui s'intéressaient dans la mesure ou ils pouvaient convertir les orthodoxes. Et, malheureusement cette mentalité est passée actuellement aux églises orientales catholiques jusqu'à nos jours.[48]

Certainement, la plus grave difficulté pour la mission et même pour la vie quotidienne des ces églises uniates c'est que elles ne sont pas bien acceptées par les deux côtés, étant catholiques, mais non latines (demi catholiques) et orientales, mais non orthodoxes. Les orthodoxes spécialement pour leur part ont envers les catholiques uniates une

---

45. Cf. *P.O.C*, 1962, pp.348-350.

46. Cf. *Unam Sanctam, Les Églises Orientales Catholiques, Décret « Orientalium Ecclesiarum »*, Paris 1967, p.462.

47. Cf. supra *Unam Sanctam, Les Églises Orientales Catholiques*, p.463.

48. Actuellement l'Église de Rome a du résoudre par rapport ces églises trois questions particulièrement importantes : a) celle du rang des patriarches dans la hiérarchie ecclésiastique, b) celle des pouvoirs des patriarches d'Orient, qui doivent être respectés, et c) celle de la liberté du choix du rite.

antipathie, parce qu'ils les considèrent comme des perfides, « *des loups déguisés en agneaux, ou bien des agents de l'impérialisme du Vatican* ». Et encore selon certains aspects les communautés uniates soient « *comme le ferment séparé de la pâte* ».[49] Nous, les orthodoxes, nous avons l'opinion que le maintien des rites orientaux n'est donc que un piége pour convertir les non catholiques. C'est une sorte de transition camouflant, un passage ultérieur et définitif au sein du catholicisme. Et, certainement nous avons cette suspicion à cause de l'histoire ecclésiastique de passé et de présent, qui est pleine des exemples males, et qui nous donnent (en ce qui concerne la relation entre les orthodoxes et les catholiques orientaux) une relation non seulement hostile, mais surtout une relation non évangélique et irénique.

Selon notre opinion vis-à-vis la question de la participation des églises orientales catholiques au mouvement œcuménique et en général leur place au dialogue théologique officiel entre les églises catholique et orthodoxe, c'est qu'elles ne doivent pas constituer un partenaire direct dans ces travaux, parce qu'en ce cas là les uniates seront été estimes par les orthodoxes *de jure* comme église sœur, tandis que maintenant les Églises Orientales Catholiques du rite byzantin sont *de facto* estimées comme églises au sein de l'Église Catholique Romaine. Les uniates font partie dans les cadres du catholicisme, mais de côté orthodoxe qui ne sont pas convenables. Mais, bien sûre elles sont obliges d'exprimer leurs idées, et de faire connues leurs opinions à Rome, qui (le Vatican) à son tour fasse savoir directement aux orthodoxes sa propre conception et son opinion sur la question de l'existence et de la mission des églises orientales catholiques. Tout en reconnaissant la légitimité et le droit à l'existence des communautés orientales catholiques rattachées à Rome, elles sont un produit de la doctrine romaine de la juridiction universelle et immédiate de l'évêque de Rome. En dehors de ce cadre, elles n'ont pas de raison d'être, car elles tomberaient dans un autre espace spirituel. Après avoir trouvé une solution positive pour la question de l'uniatisme nous, les orthodoxes, pourrions accepter leur travail pastoral en général pour le bien du christianisme dans les cadres d'une ecclésiologie de communion et d'*économie* ecclésiale.

1.3 Les méthodes et les conditions du travail des Églises Uniates

J'aimerais centrer ici ma réflexion sur les anciennes méthodes utilisées du XIII[e] au XV[e] siècle qui n'ont plus cours, selon l'enseignement

---

49. Cf. Dick Ignace, *Qu'est-ce que l'Orient chrétien ?* , Casterman, Tournal, 1965, p.143.

du Concile Vatican II, parce qu'elles n'avaient abouti qu'à des unions éphémères. Il y avait comme critère d'union les intérêts politiques qui jouaient un rôle déterminatif. Certainement, le prosélytisme parmi les nations chrétiennes est un événement depuis son origine historiquement inacceptable au sein d'ordre et des disciplines de la mission évangélique et encore est-il inaccordable dans tous les cas, parce que cette activité des communautés orientales catholiques se réfère à la promotion du christianisme aux peuples déjà chrétiens, aux orthodoxes notamment.

L'Église Latine a employé trois méthodes différents : a) la *latinisation,* b) *la formation d'Églises uniates*, et c) *l'adhésion personnelle*.

Le nom de la méthode de latinisation suffit pour faire comprendre ce qu'elle est. Elle consiste à arracher complètement ceux qui veulent être catholiques à leur société religieuse, à leur dévotions et habitudes de piété, à leurs rites, et à leur faire professer et pratiquer tous les usages de l'Église occidentale. Par la force des choses, c'est ce que fond tous les missionnaires catholiques qui conquièrent à l'évangile des âmes de païens : ils en font des chrétiens latins. Cette méthode au moyen âge, était également appliquée aux membres de l'Église Orthodoxe, qui de gré parfois ou de force, étaient incorporés dans l'Église Catholique Romaine. Des missionnaires latins, des franciscains principalement, les organisèrent à l'image des communautés occidentales : des émigres européens, des fonctionnaires se joignirent à ces Orientaux latinisés, et c'est ainsi que se forma en Orient un nombre des paroisses latines, réunies en diocèses latins qui gouverne soit un vicaire apostolique, comme à Constantinople, à Beyrouth et à Alexandrie, soit un évêque ou archevêque, comme à Athènes et dans l'île de Chypre, soit même un patriarche comme à Jérusalem. Cette méthode a été considérée souvent comme la plus sûre. Cependant, la *latinisation* par conséquent choquait les compatriotes dont les convertis hommes. C'était une justification à partir des orthodoxes de vouloir de l'Église Catholique Romaine de supprimer les autres Églises et de mettre leurs fidèles sous l'autorité directe du Pontife Romain. Pour cette raison, la méthode de la *latinisation* s'est condamnée.

La seconde méthode est celle de la *formation d'Églises uniates*, qui sont surtout dans l'Europe de l'Est. Elle s'est aussi appliquée dans la Proche-Orient, et elle se tend à pénétrer en Balkans. Certainement, cette méthode est plus « *conquérante* » que la première, plus « *efficace* », que la réunion des orientaux à l'Église Catholique Romaine (c'est nous que soulignons les mots).[50] C'est assez intéressant de juxtaposer le passage mot à mot qui se réfléchit à l'attitude et à la manière que les catholiques agissaient à l'époque pour accomplir l'union des églises : « *La formation des communautés uniates ne peut que d'excellents résultats, pourvu*

qu'on ne l'entreprenne qu'avec des éléments suffisants, et pourvu que ces communautés aient un clergé digne et instruit. On travaille, Dieu merci, à obtenir ce résultat et les grandes bienfaiteurs des Églises uniates, à cet égard, sont des religieux français, Jésuites, dont on ne saurait trop admirer le zèle désintéressé et souhaiter le succès ».[51]

Reste donc la *conversion privée*. Celle était la troisième méthode qui consiste à traiter en catholiques les membres de l'Église Orthodoxe qui déclarent expressément adhérer à tous les enseignements et reconnaître l'autorité de l'Église Catholique Romaine, mais sans leur faire rien changer de leur situation extérieure. Encore une fois nous voyons l'esprit de motivation des missionnaires : « *C'est une voie plus lente évidement, pour arriver à la réunion des Églises. Mais, elle est bien précieuse pour les âmes, dont elle démontre la sincérité et la générosité, d'autant plus que ces âmes ont eu plus d'obstacles à vaincre pour opérer leur conversion* ».[52] Cette méthode a été celle des missionnaires jésuites et capucins. Au XIX[e] siècle elle s'était abandonnée comme non conforme à la lettre des prescriptions ecclésiastiques, parce que l'Église Latine a appliqué désormais les décrets de la Propagande sur la *Communicatio in sacris*, et pour cette raison là on ne voit plus aujourd'hui un missionnaire catholique confesser, prêcher, ou à plus forte raison célébrer dans une église orthodoxe.

Ainsi, les méthodes utilisées du XVI[e] au XIX[e] siècle de polémique et d'essais de conversions individuelles, ont abouti à la création des ces églises uniates dans un petit numéro, mais simultanément leur existence et leur présence parmi les peuples orthodoxes ont durci leur position contre cette activité missionnaire des moines catholiques, et elles (c'est-à-dire les églises uniates) ont élargi le fossé entre les deux Églises. Par conséquent, les communautés unies se sont engagées actuellement à la

---

50. Cf. M. l'Abbé Joseph Bousquet, *L'Unité de l'Eglise et le Schisme grec*, Paris 1913, pp.390-391.

51. Cf. supra, p.393. Personnellement, nous avons plein des fois souligné que l'attitude du catholicisme a radicalement bien transformé après le Concile du Vatican II vers les églises orthodoxes, selon le principe d'« ecclésiologie en communion ». Mais, malheureusement il y a au présent un grand numéro des exemples qui montrent une re-activation, une re-organisation, et une promotion des églises uniates, même si qu'aujourd'hui, fait qui bloque le rapprochement des deux églises. Voir, *Concile Œcuménique Vatican II*, *Décret sur les Églises Orientales Catholiques* (n°3a), Paris 1967, p.638 : « *Le Concile du Vatican désire qu'elles soient* ***florissantes*** *et* ***accomplissent*** *avec une vigueur apostolique renouvelée la mission qui leur incombe* ».

52. Cf. supra, M. l'Abbé Joseph Bousquet, *L'Unité de l'Eglise et le Schisme grec*, p.381.

même période dans la voie de la polémique et du prosélytisme, en ayant comme but « *la conversion des individus* ». L'histoire nous a prouvé que cette méthode utilisée n'a pas réussi à accomplir sa tâche et le vouloir du Vatican de se prolonger vers la terre orientale, qui était pour siècles une « *terre missionnaire* ». Malheureusement, ce phénomène négatif du prosélytisme continue à exister dans certains pays d'Europe et d'Orient, même si qu'aujourd'hui lorsque le Concile Vatican II favorise l'unité des chrétiens en indiquant les méthodes à partir de la prière, l'exemple de la vie, la meilleure connaissance mutuelle les uns des autres, l'estime fraternelle des choses et des hommes et la collaboration dans les différents domaines de la vie sociale. Les églises orientales unies au Siège Romain ont commencé à s'engager dans cette voie, mais pas toutes au même degré. Bien sûre, ces méthodes sont communes à tout travail œcuménique, mais il y a une notion spécifique et spéciale qui se réfère aux églises orientales catholiques : leur religieuse fidélité aux antiques traditions orientales, en maintenant les rites et les coutumes des Églises orthodoxes mères dont elles se sont séparées. Selon toujours leur point de vue étant parfaitement orientales et parfaitement catholiques ces églises orientales unies à Rome montrent par leur exemple que la tradition orientale peut être vécue dans la communion romaine sans avoir perdu leur autonomie interne. Néanmoins, leur identité spirituelle est déterminée par leur partage sans réserve de la foi catholique romaine et leur dépendance totale au siège de Rome, et simultanément elle déterminée par leur fidélité à la tradition liturgique orientale.

Pourtant, il nous faut dire que le facteur d'origine géographique (oriental ou bien occidental) n'est pas le critère absolu pour qualifier quelqu'un comme orthodoxe ou catholique, parce que ce n'est pas le lieu qui dirige la propre doctrine théologique ou bien la propre manière pour vivre quelqu'un spirituellement. Il était de norme dans les temps anciens de définir la vraie foi comme « orthodoxe » et l'Eglise comme « catholique ». Le terme orthodoxe était employé par toutes les églises anciennes pour exprimer leur union de foi avec l'Eglise des temps apostoliques.

Par conséquent, ces églises orientales catholiques même si le fait qu'elles existent et agirent en Orient, même si qu'elles ont conservé les traditions liturgiques du monde d'Orient, malgré tout elles ne se trouvent pas en communion sacramentelle et administrative avec l'Orthodoxie, parce qu'elles se constituent le résultat d'action missionnaire du Vatican pour convertir les populations orthodoxes, pendant une époque que les circonstances historiques étaient extra ordinaires dramatiques pour l'Orthodoxie. Ainsi, l'usage du rite byzantin était pour la formation de cadres sacerdotaux et théologiques dans les pays ou milieux orthodoxes considérés comme pays de mission, et donc le rite byzantin avait été

utilisé comme instrument de prosélytisme.[53] C'est une période de l'histoire, qui reste à la mémoire des orthodoxes en ayant de souvenir mauvais.

1.4 La naissance des Églises Orientales Catholiques du rite byzantin-
Le problème actuel de l'uniatisme historiquement et dans la vie moderne

L'« uniatisme » a été estimé par l'Orthodoxie en tous temps comme une action politique unitaire inacceptable en ce qui concerne la relation des deux Églises. Le Siège du Vatican dans les cadres de plan pour se prolonger et pour se prédominer au monde entier, et en ayant la lutte théologale contre les Églises issues du monde de Réforme surtout en Europe et en Proche-Orient, a établi aux communautés chrétiennes unies cette sorte de mission évangélique qui se base notamment sur l'usage et sur la maintenance des traditions orientales dans tous les domaines de la vie ecclésiastique (liturgique, administratif, disciplinaire, coutumière, théologique) en conservant le terme de les classer sous la vigilance ecclésiastique et sous l'autorité de l'évêque de Rome.[54] La cause indirecte en a été la Réforme protestante du début du XVI^{eme} siècle et plus précisément la théologie qui s'est développée dans l'Église Catholique pour faire pièce aux thèses théologales protestantes : la théologie dite, pour cette raison, de la *Contre-Réforme*. Celle-ci était caractérisée en ecclésiologie, par un accent toujours plus fort placé sur la structure hiérarchique sacramentelle de l'Église rejetée par les protestants. En même temps, aussi se trouvaient soulignés le rôle et l'évêque de Rome, considéré comme la clef de cette hiérarchie, et cela ne coïncidait plus avec les conceptions ecclésiologiques orthodoxes. Il ne s'agissait d'ailleurs pas seulement d'un développement de la théorie de la fonction papale, mais bien sure d'un exercice de plus en plus direct de cette autorité sur toutes les Églises locales. Or, sous la menace du protestantisme, l'exercice de l'autorité de l'évêque de Rome s'était

---

53. Cf. Bobrinskoy Boris, « L'Uniatisme à la lumière des ecclésiologies », *Irénikon* LXV (1992), p.430.

54. Le patriarche Melkite catholique Youssef qui à l'occasion du premier Concile du Vatican, fit une intervention admirable au cours de laquelle il soutint entre autres, la thèse de la pentarchie mitigée en ajoutant que selon l'antique coexistence ecclésiastique, le pontife romain n'intervient dans les sièges patriarcaux avec son pouvoir ordinaire et immédiat que dans les conjonctures les plus graves. Voir l'article du Hajjar J., « Les chrétiens uniates d'Orient », *Journal d'Orient* (julliet-août 1963), p.305.

singulièrement renforcée et précisée dans le cadre des Églises Latines. La conséquence en fut très logiquement que les Églises orientales unies au Siège de Rome se trouvèrent plus absorbées par le patriarcat d'Occident que reçues en une communion fraternelle avec les Églises qui le composaient. Le caractère minoritaire de ces Églises par rapport à l'ensemble des Églises latines ne pouvait d'ailleurs que contribuer à cette absorption et d'où une latinisation progressive.

Par là se trouvait sauvegardé, en principe tout au moins, le sens d'une communion fraternelle, entre l'Église Catholique et les Églises d'Orient sous la haute et commune responsabilité du successeur de Pierre. Un exemplaire c'est la *Congrégation pour les Églises Orientales* fut dès le principe comme un organisme de tutelle des catholiques orientaux par des catholiques latins. Un autre exemple c'est lorsque on ouvre le nouveau *Code de Droit Oriental* publié par Rome en 1990. Le premier se trouve en tête de la partie qui concerne les moines et les religieux des Églises orientales catholiques, les canons 412, 413 et 1008. Pour le canon 412 : « *tous les religieux sont soumis au Pontife Romain comme à leur supérieur suprême auquel il sont tenus d'obéir en raison aussi de voeu d'obéissance* », et « *le Pontife Romain en raison de sa primauté sur l'Église universelle, peut exempter du régie de l'évêque éparchial les instituts de vie consacrée et de les soumettre à lui seul ou à une autre autorité ecclésiastique* ». Au canon 413 : « *les instituts de Droit pontifical sont soumis immédiatement et exclusivement au Siège Apostolique* ». Aussi c'est le canon 1008 selon lequel : « *le Pontife Romain est l'administrateur et dispensateur suprême de tous les biens ecclésiastiques temporels* ». Ces exemples sont significatifs de l'emprise romaine sur la réalité concrète des Églises Orientales Catholiques, qui sont marquées tellement par l'autorité du catholicisme. Elles sont alors prises en tenaille entre la tradition orientale dont elles ont hérité de leur origine, et l'omniprésence de la primauté romaine qui pénètre toute leur vie concrète.[55]

De plus, après avoir la chute de Constantinople aux Ottomans la situation politique a changé radicalement en Orient. Par conséquent, l'empire byzantin vaincu par la nouvelle force militaire des ottomans était faible économiquement et politiquement, et les populations orthodoxes à cause de cette situation tragique ont décidé aux certains des occasions historiques à se convertir au catholicisme, qui a été aidé matériellement et moralement par les régimes et par les gouvernements des pays catholiques d'Europe (France, Autriche, Espagne, Portugal).

55. Cf. Lanne Emmanuel, « Présentation du Colloque de Chevetogne 1992. Les Eglises orientales catholiques et l'œcuménisme. Aspects ecclésiologiques du thème », *Irénikon* LXV (1992), p.322.

Or, il y avait une croissance excellente de « propagande » uniate au milieu du XVI[e] siècle surtout en Pologne, Lituanie, Ukraine, et après en Roumanie et en Slovaquie.

Au sein de la Congrégation *De Propaganda Fide*, une section spéciale chargée des rapports entre le Siège de Rome et les Églises orientales unies. C'était certes déjà porter attention, afin d'en tenir compte, au cas particulier de ces Églises dans l'ensemble de la communion romaine. Mais c'était, en même temps situer l'activité de ces Églises dans le cadre d'un organisme chargé de promouvoir l'expansion missionnaire de l'Église Catholique Romaine et pour autant sembler leur attribuer un rôle de conquête missionnaire aux dépens de leurs partenaires orthodoxes. Simultanément, il y avait eu la même « propagande » avancée aussi en région géographique orientale, qui avait le but le soutènement de la mission évangélique aux peuples non chrétiens aux colonies des pays d'Europe en Orient, et aux peuples orthodoxes de Proche-Orient spécifiquement en Egypte, Marron, Syrie, Mésopotamie, Liban et Inde, qui se trouvaient en situation difficile.[56] Les protagonistes qui ont donné la naissance aux communautés orientales catholiques unies au sein de l'Église Catholique Romaine étaient surtout les moines Jésuites, Franciscaines, Dominicains, Bénédictines, Carmelines, et Capucines. D'ailleurs, cette tactique missionnaire du Vatican sur cette région orientale a influencé négativement la mentalité des orthodoxes, parce que l'uniatisme a été égalé avec la politique ecclésiastique occidentale contre l'Orthodoxie. Cette situation a pris une forme de « guerre » et de combat religieux. Ainsi, peu à peu nous considérons que ces églises uniates sont formulées en ayant comme critères les raisons nationales, politiques et sociales.

La situation moderne de fonction des hiérarchies uniates existantes, remonte au 20 avril 1553, date de la confirmation par Rome de l'élection du premier patriarche uniate, le chaldéen Jean Soulâqâ. C'est seulement à partir de 1553 qu'ont été créées par Rome, pour chacune des Églises Orientales unies ou uniates parallèles : en 1596 (l'Union de Brest-Litovsk), et en 1646 (l'Union d'Uzhorod) certaines églises slaves parallèles, en 1662 l'Église syrienne parallèle, en 1698 l'Église roumaine parallèle, en 1724 l'Église melkite parallèle, en 1742 l'Église arménienne parallèle, et à partir du siècle dernier, l'Église

56. Il faut faire l'explication que en Orient il y a quatre groupes différents des chrétiens : a) les Orthodoxes, b) les Monophysites, c) les Uniates (ex-orthodoxes, ex-monophysites et les Maronites) et d) les Latins d'Orient (y compris ceux d'Erythrée, et de Bulgarie d'origine bogomile). Aux ces groupes des chrétiens en Orient nous avons aussi cinq rites liturgiques différents : a) rite alexandrine, b) rite antiochien, c) rite byzantin, d) rite chaldéen, et e) rite arménien.

bulgare parallèle, l'Église grecque parallèle etc.[57]

Alors, dans la situation actuelle la problématique de l'uniatisme empêche dans tous les cas chaque essai pour la restauration d'union entre les deux Églises, parce que les uniates en étant ni catholiques ni orthodoxes ont une ecclésiologie contradictoire et une identité controverse à cause de leur *background* historique négatif. Ces églises se sont formulées originellement comme un modèle de l'union, mais l'histoire nous a prouvé nettement que leur action n'a pas réussi d'accomplir cette tâche, et pour cette raison là aujourd'hui le dialogue théologique est bloqué. Les églises orientales catholiques du rite byzantin ont une persistance sur la tradition orientale, sur l'expérience liturgique et elles ont une formation administrative selon la spiritualité de l'Orthodoxie, mais leur immédiate dépendance sous l'autorité papale détermine leur ecclésiastique identité dans les cadres de l'ecclésiologie universelle de l'Église Romaine.[58] Le problème est centralisé encore une foi sur la question d'autorité du pape de Rome (juridiction universelle), et son infaillibilité telles que les a définies en 1870 le Concile Vatican I, c'est-à-dire comme une doctrine *nécessaire au salut*, selon l'expression romaine. Au contraire, il n'y a pas en effet de place dans la structure théologique orthodoxe et dans son ecclésiologie pour la vision que les Latins ont du pontife romain.[59] En d'autres termes, le problème de l'uniatisme du point de vue ecclésiologique est étroitement lié à celui d'une certaine conception de la primauté. L'Église Catholique Romaine avant le schisme constitua la partie occidentale de l'Église Une, dont l'Église Orthodoxe constitua la partie orientale, et malgré les différences l'Église était toujours Une. Mais, dès que le Pape de cette époque a voulu étendre des droits de souveraineté sur la partie orientale de l'Église Une, qui a rejeté cette tentative papale, puisqu'elle s'agissait d'une initiative inouïe jusqu'alors.[60]

Les paroles suivantes du patriarche des orientaux catholiques Maximos IV sont caractéristiques : « *…à trouver une forme acceptable pour l'Orient comme pour l'Occident, ni autocéphalie pure, ni*

57. Cf. Livio Missir Reggio Mamaky de Lusignan, *Rome et les Eglises d'Orient, vues par un Latin d'Orient*, 1976, p.5.

58. Cf. Phidas Vlassios, « Le problème moderne de l'uniatisme » (en grec), *Ecclésia* 10 (1991), pp.328-329.

59. Cf. S. E. Mgr. Georges Khdor, « Rome et l'Orthodoxie : comment surmonter les difficultés ? », *Courrier œcuménique du Moyen-Orient* 43 (2001), p.45.

60. Le professeur Alivisatos M. reprend la vision grandiose de l'Eglise Une du Christ, Une dans son essence divine et Une dans sa manifestation humaine, mais multiforme dans son organisation, dans sa répartition géographique. Alors, selon son point de vue, le schisme était surtout un acte politique.

absorption de fait ou de droit, mais communion réelle à la même foi, aux mêmes sacrements, à la même hiérarchie organique, avec le respect sincère de tout le patrimoine spirituel et de l'organisation propre de chaque église, **sous** *la vigilance à la fois paternelle et fraternelle des successeurs de celui à qui il fut dit : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église ».*[61]

De ce fait nous comprenons que les églises orientales catholiques du rite byzantin se sont attachées liturgiquement dans une ecclésiologie dans la quelle la plénitude de l'expérience spirituelle de chaque église locale se désigne par la communion avec le siège d'évêque de Rome : elles ne sont plus liées avec les doctrines d'ecclésiologie de l'Eucharistie. Alors, il y a une ecclésiologie contradictoire par rapport ces églises, parce que dans un côté le Siège du Pontife Romain (par les travaux du Concile Vatican II) a démontré que il veut leur engagement actuel dans le corps œcuménique et dans les cadres de l'ecclésiologie latine, et à l'autre côté les uniates disent sans cesse que leur relation avec le Rome est une relation de sorte typique (une relation administrative), en conservant simultanément leur autonomie interne (comme nous avons exposé auparavant).

De plus, ces communautés orientales catholiques ont un comportement agressif, parce que se sont toujours dans une confrontation et désaccord pratiquement avec la locale famille d'orthodoxie dont elles se sont détachées. On comprend qu'est-il un problème assez complexe et composé. Nous avons plein des exemples (qui affirment la thèse déjà exposée) dans la région d'Europe de l'Est par la suite de la chute des régimes communistes et du système politique du dogmatisme marxiste, qui fait de l'élimination radicale et définitive de tout foi religieuse, une condition *sine qua non* de l'établissement durable d'une société dite « sans classes » débordé de beaucoup le cadre de ces Etats.

Spécialement, pendant les dernières décennies il y a une certaine renaissance, une réformation et un regroupement d'églises orientales catholiques vers leur orientation et vers leur mission surtout en Europe. C'est vrai que depuis l'effondrement du communisme, lorsque la reviviscence de ces églises a eu d'importantes répercussions sur la vie chrétienne quotidienne d'un grand nombre de fidèles et de pasteurs. Plus largement, ces difficultés locales (notamment en Ukraine, en Roumanie et en Slovaquie) constituent une sérieuse menace surtout pour le dialogue, sur pied d'égalité, entre l'Église Orthodoxe et l'Église

---

61. Cf. *Unam Sanctam, Les Églises Orientales Catholiques, Décret « Orientalium Ecclesiarum »*, Paris 1967, p.475.

62. Dans le cadre de politique stalinienne les évêques, les prêtres et les fidèles

Catholique en vue du rétablissement de leur pleine communion.[62]

Pour cette raison, le Patriarcat œcuménique de Constantinople dans les cadres de sa diaconie au plérôme de l'Orthodoxie a bien accepté la sollicitude des Églises locales orthodoxes des ces payes ou le Vatican a restauré l'action des uniates, et il a convoqué au Phanar (1990) une panorthodoxe réunion pour estimer en général la route du dialogue théologique officiel avec le Catholicisme. Parmi ces sujets de la réunion panorthodoxe était la question de l'uniatisme, qui a été encore une fois condamnée par la conscience orthodoxe comme une méthode d'union inacceptable entre les deux Églises et aussi il y avait dans les conclusions des ces travaux l'improbation de la violence de toute sorte et la non projection de l'uniatisme. De plus, le 23 juin 1992 le patriarche œcuménique Bartholomée a écrit au pape Jean–Paul II son angoisse en pensant aux violents affrontements des Églises d'Europe centrale et orientale, connues sous la dénomination de rite grec, avec les anciennes Églises orthodoxes traditionnelles de ces régions, malheureusement aussi avec le soutien entier que leur rapport de la politique du Vatican.[63]

Parallèlement, le pape Jean-Paul II en 1991 a adressé une « *Lettre aux évêques du continent européen sur les relations entre Catholiques et Orthodoxes dans la nouvelle situation de l'Europe centrale et orientale* », dans laquelle se réfère le refus de toute forme indu de prosélytisme, en évitant absolument, dans l'action espèce de pression.[64] Et continue le même pape dans un autre texte en disant que c'est qu'on appelle prosélytisme, c'est-à-dire toute pression sur la conscience, sous quelque forme ou par quelque personne qu'il soit pratiqué, est totalement différent de l'apostolat. En effet, la voie pour réaliser l'unité des chrétiens n'est nullement le prosélytisme, mais le dialogue fraternel entre les disciples du Christ, dialogue nourri par la prière et réalisé dans la charité, afin de rétablir entre l'Église byzantine et l'Église de Rome la pleine communion qui existait au premier millénaire.[65]

---

de toutes des églises chrétiennes furent emprisonnés et même moururent. Aujourd'hui chaque communauté chrétienne réclame ses églises et ses propriétés. C'est pour eux une question de justice, et pour cette raison ils vont de fait devant les tribunaux civils. Encore, on peut noter la violence du langage pendant ces querelles. On imagine les tensions dans les familles de mariage mixte, peut être même les tragédies dans les villages, et les petites villes. Voir, M. Van Parys, « Les Églises Orientales Catholiques et l'œcuménisme », *Irénikon* 64 (1991), p.329.

63. Cf. *Documentation Catholique* 89 (1992), p.752.

64. Cf. *Documentation Catholique* 2032, p.671.

65. Cf. Commissio Pro Russia, *Principes généraux et normes pratiques*, 1,3, p.2.

Aujourd'hui, toutes les Églises Catholiques locales implantées au monde emploient les textes liturgiques en langage maternel de pays où elles s'agissent, selon l'article 36 de *Constitutio de sacra liturgia*, qui a été voté par 2.011 membres du Concile.[66] Parallèlement, les églises locales ont le droit après le Concile Vatican II de conserver leur tradition liturgique, et leur propre patrimoine spirituel, lorsqu'elles sont égales en dignité, de sorte qu'aucune d'entre elles ne doit être avantagée par rapport aux autres en raison se don rite. Toutes elles ont les mêmes droits, et les mêmes obligations. Par conséquent, les églises orientales unies au siège de Rome peuvent s'attacher au sein de catholicisme, sans avoir perdu rien de leur trésor ecclésiastique. L'idéal d'œcuménisme de l'Église Catholique Romaine dans cette manière aura réalisé dans les cadres d'union, où chaque église locale conserve son esprit liturgique. Alors, toutes les communautés uniates peuvent se faire partie librement dans cette incorporation à la hiérarchie locale de l'église catholique romaine, en ayant en même temps leur liberté et leur discipline ecclésiastique selon les ordres des Conciles du catholicisme. Le Vatican peut déclarer que l'Uniatisme a accompli sa mission en faisant connu en Occident les trésors spirituels de l'Orient. Simultanément, le Vatican selon l'ecclésiologie de la *communion des églises sœurs*, a la qualité de clarifier que la situation actuelle entre les deux églises a positivement changé, et que aujourd'hui il n'y plus la raison d'action des ces églises unies, qui empêchent la communion entre les églises orthodoxes et catholiques.[67]

En ce point là, il faut faire manifeste une observation bien essentielle : dans un côté la théorie et la pratique de l'uniatisme est un problème très sérieux du caractère *ecclésiologique*. C'est une question qui empêche les relations des deux Églises par rapport l'ecclésiologie. Cependant, à l'autre côté la subsistance des ces Églises orientales catholiques du rite byzantin est simultanément un problème *ecclésiastique*. Alors, dans la dimension ecclésiastique du problème des églises uniates nous avons les champs d'essayer à trouver la bonne solution dans les cadres d'*économie ecclésiastique*. Quand même, la thèse orthodoxe ne peut jamais devenir autre que celle-ci qui avait déjà formulée par un rang des décisions prises par les synodes panorthodoxes en qui concerne le

---

Voir aussi, *Documentation Catholique* 2056, p.788.

66. Cf. Richter Heinrich, *Das II. Vatikanische Konzil*, Köln 1966, p.9. Voir aussi, Lengeling Joseph Emil, *Die Konstitution des zweiten vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*, Münster 1965, pp.80-84.

67. Cf. Theodorou Evangelos, « L'Uniatisme et la tradition liturgique byzantine » (en grec), *Ecclésia* 8 (1993), p.273-275. Voir aussi, l'article du même auteur, « La demande pour l'extinction de l'Uniatisme » (en grec), *Ecclésia* 7 (1993), pp.225-226.

problème d'uniatisme[68] : la période commune de l'histoire ecclésiastique de l'Église ancienne peut nous indiquer la direction positive pour résoudre la question ecclésiologique entre les deux Églises. La méthode d'uniatisme se fait partie au passé, et nous devons la placer à l'oubli et au silence de la mémoire ecclésiastique du plérôme du corps du Christ, parce qu'il ne faut pas se scandaliser encore une fois faisant la même erreur.[69]

---

68. A Constantinople en 1722 nous avons la convocation du Synode Panorthodoxe dans lequel les patriarches de Constantinople Jérémie III, d'Antioche Athanase III, et de Jérusalem Chrysanthos ont fait partie. Ce Synode a bien condamné, par son Encyclique publiée à la fin des ses travaux, la méthode d'*uniatisme*, et il a fait remarqué aux orthodoxes l'action et les dangers des uniates en Orient. En 1838 le Patriarche œcuménique Grégoire VI dans son Encyclique patriarcal a déclaré encore une fois le danger provenu des uniates. En 24-3-1907 le Patriarche œcuménique Joaquim a publié de nouveau une Encyclique contre les uniates et contre la propagande papale. En Grèce le 7 avril 1925 nous avons officiellement la première Encyclique de Saint Synode vers la mission des uniates. De plus, Le Cour d'Appel en 1930 et le Cour de Cassation d'Athènes en 1931 ont décrété deux ordonnances contre la méthode appliquée des uniates en pays grec.

69. Cf. Mettalinos G., *L'UNIATISME, personne et masque* (en grec), Athènes 1992, pp.16-17.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Σκοπός τοῦ παρόντος ἄρθρου εἶναι μιά ἐνδελεχής παρουσίαση τῆς ἐκκλησιολογίας, τῆς ἐσωτερικῆς δομῆς καί τῆς δράσης τῶν ἀνατολικῶν Ρωμαιοκαθολικῶν Ἐκκλησιῶν βυζαντινοῦ ρυθμοῦ (Οὐνιτικῶν) μέσα ἀπό τίς πηγές τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, καθώς ἐπίσης καί μιὰ παράλληλη κριτική αὐτῶν τῶν θέσεων ἐξ ἀπόψεως τῆς Ὀρθόδοξης θεολογίας. Τό ἄρθρο χωρίζεται σέ τέσσερα κεφάλαια ἐκ τῶν ὁποίων τό πρῶτο ἔχει ὡς τίτλο *"Ἡ ὕπαρξη καί ἡ σημασία τους στόν ρωμαιοκαθολικισμό, ὅσον ἀφορᾶ τήν ἔννοια τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ρυθμοῦ"* καί ἐπιδιώκει νά παρουσιάσει τίς ἱστορικές διαδικασίες μέσα ἀπό τίς ὁποῖες σταδιακά διαμορφώθηκαν οἱ Οὐνιτικές κοινότητες στόν εὐρύτερο ἐκκλησιαστικό χάρτη. Ὁ ὅρος "ρυθμός" (ἐνν. ἐκκλησιαστικός) χρησιμοποιεῖται γιά νά ὑποδηλώσει τίς μεγάλες ἐκκλησιαστικές οἰκογένειες στίς ὁποῖες ἀνήκουν οἱ διάφορες κατά τόπους Ρωμαιοκαθολικές ἐκκλησίες τόσο τῆς ἀνατολῆς, ὅσο καί τίς δύσης. Στό Βατικανό ὑπῆρξαν διάφορες συμβουλευτικές εἰσηγήσεις σύμφωνα μέ τίς ὁποῖες θά ἔπρεπε νά διατηρηθεῖ ἡ μορφή καί ὁ ἐκκλησιαστικός βυζαντινός ρυθμός ἐκείνων τῶν κοινοτήτων πού περνοῦσαν στόν ρωμαιοκαθολικισμό, ὥστε ἀκολουθώντας αὐτήν τήν τακτική νά μήν ὑπάρχει κανένας δισταγμός ἀπό μεριᾶς ὀρθοδόξων νά χαθοῦν τά ἔθιμα καί οἱ συνήθειές τους ἀναφορικά μέ τήν ἐκκλησιαστική ζωή. Αὐτή ἡ ἀλλαγή σημειώθηκε ἱστορικά ἀπό τήν πρώτη Βατικανή Σύνοδο (1869-1870) καί ἑξῆς, καθώς αὐτό πού ἴσχυε ἕως τότε ἦταν ἡ πλήρης ὁμοιομορφία ὅλων τῶν μερῶν σύμφωνα μέ τήν γραμμή καί τήν παράδοση τῆς ἐκκλησίας τῆς Ρώμης, τόσο στό ἐκκλησιαστικό καί στό νομοκανονικό πεδίο, ὅσο καί στό ἐκκλησιολογικό. Τό στοιχεῖο λοιπόν πού καθορίζει ὁ ὅρος *"ρυθμός"* εἶναι ἡ συγκρότηση αὐτόνομης τοπικῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας μέσα στόν εὐρύτερο χῶρο τοῦ ρωμαϊοκαθολικισμοῦ (*autonomia Ritus*). Στή συνέχεια καί μέ τό τέλος τῶν ἐργασιῶν τῆς δεύτερης Βατικανῆς Συνόδου ὑπῆρξε μία καθοριστική ἀλλαγή: οἱ τοπικές αὐτόνομες ἐκκλησίες ἔπαψαν νά ἀποτελοῦν μέρος τῆς εὐρύτερης Ρωμαιοκαθολικῆς ἐκκλησίας, καθώς πλέον οἱ κατά τόπους αὐτόνομες Οὐνιτικές ἐκκλησίες συναποτελοῦσαν καί συγκροτοῦσαν τήν ἔννοια καί τήν πραγματικότητα της ἐν γένει Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας[70]. Φυσικά δέν παραλείπουμε νά ἀναφέρουμε ὅτι τελικῶς αὐτό

70. Μέσα σέ αὐτά τά πλαίσια τῆς ἐκκλησιολογίας τῆς δεύτερης Βατικανῆς Συνόδου ἐντάσσεται καί ἡ ἐκκλησιολογία περί τῶν "ἀδελφῶν ἐκκλησιῶν" μεταξύ τῆς Ὀρθοδόξου καί τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, ζήτημα μέ τό ὁποῖο ἀσχοληθήκαμε σέ ἄλλη μας μελέτη πού ἐπίσης πρόκειται νά δημοσιευθεῖ.

τό γεγονός πού καθορίζει τίς σχέσεις τῶν διαφόρων τοπικῶν, αὐτόνομων, ἐκκλησιαστικῶν κοινοτήτων δέν εἶναι τίποτα ἄλλο παρά ἡ σχέση αὐτῶν μέ τό ἐκκλησιαστικό κέντρο τῆς Ρώμης. Αὐτό ἀποτελεῖ μία θέση καί μία στάση στόν ρωμαιοκαθολικισμό πού δέν ἀλλάζει, παρά ἴσως τίς ὅποιες τροποποιήσεις παρατηροῦνται στήν διατύπωση τῶν ἐκκλησιολογικῶν τους διαταγμάτων πού δημοσιεύουν περιοδικά. Τό δόγμα πού ἐπικρατεῖ στίς ἐκκλησιολογικές θέσεις τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας εἶναι "*cum Petro et sub Petro*". Ἡ ἀποδοχή αὐτοῦ τοῦ δόγματος ἀρκεῖ γιά νά χαρακτηριστεῖ καί νά ἀξιολογηθεῖ κάποια τοπική, αὐτόνομη, ἐκκλησία ὡς μέρος καί τμῆμα τῆς εὐρύτερης Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας.

Στό δεύτερο κεφάλαιο μέ τόν τίτλο "*Ὁ ρόλος τους μέσα στήν Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία*", ἐπιχειρεῖται μία παρουσίαση γιά τήν δράση τῶν Οὐνιτικῶν κοινοτήτων οἱ ὁποῖες δημιουργήθηκαν τεχνηέντως μέσα στό εὐρύτερο σχέδιο τοῦ προσηλυτισμοῦ πού ἄσκησε ἡ λατινική ἐκκλησία στόν εὐρωπαϊκό καί μεσανατολικό χῶρο. Σύμφωνα μέ τίς ἀπόψεις τῶν ἴδιων τῶν οὐνιτῶν: "*Μποροῦν νά διατηρήσουν μιά διπλή ἰδιότητα πιστότητας τόσο ἀπέναντι στόν ρωμαιοκαθολικισμό ἀναγνωρίζοντας τό παπικό πρωτεῖο, ὅσο καί ἀπέναντι στήν ὀρθοδοξία διατηρώντας τήν ἐκκλησιαστική παράδοση τῆς ἀνατολῆς*". Λέγουν οἱ ἴδιοι χαρακτηριστικά, ὅτι "*ἔχουν ψυχή ἑνός ἀνατολίτη, ἀλλά ταυτόχρονα παραμένουν ἑνωμένοι μέ τήν Ρώμη διατηρώντας τήν αὐτονομία τους στή μυστηριακή ζωή. Οἱ Οὐνίτες νιώθουν ἕτοιμοι ὡς ἀνεξάρτητες κοινότητες νά "ἐξαφανιστοῦν" ἀπό τή χρονική στιγμή, πού ἐπέλθει ἡ ἐκκλησιαστική ἑνότητα μεταξύ τῶν δύο ἐκκλησιῶν, Ὀρθόδοξης καί Ρωμαιοκαθολικῆς*". Σύμφωνα μέ τίς ἀποφάσεις τῆς δεύτερης Βατικανῆς Συνόδου ἔχουν τίς ἴδιες ὑποχρεώσεις καί δικαιώματα, ὁμοίως ὅπως καί οἱ ὑπόλοιπες ἐκκλησιαστικές κοινότητες, πού ἀποτελοῦν τμήματα τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς ἐκκλησίας. Μποροῦμε νά ποῦμε, ὅτι οἱ πιστοί τῶν οὐνιτικῶν κοινοτήτων ἀποτελοῦν τά "θύματα" τῆς συγκεκριμένης αὐτῆς πολιτικῆς τοῦ Βατικανοῦ, προκειμένου τό ἴδιο νά ἐπεκταθεῖ στίς ὀρθόδοξες χῶρες. Συμπερασματικά θά λέγαμε ὅτι ἀποτελοῦν

Ἄς μήν ξεχνᾶμε, ὅτι ὅρος καί προϋπόθεση γιά τήν ἔκδοση τοῦ διατάγματος περί "Οἰκουμενισμοῦ" (Unitatis redintegratio) ὑπῆρξε ἡ πρότερη ἔκδοση τοῦ διατάγματος γιά τίς "Ἀνατολικές Καθολικές Ἐκκλησίες" (Orientalium Ecclesiarum) στίς 21 Νοεμβρίου 1964, καθώς τό Βατικανό πλέον ἔμπρακτα θέλησε τήν πλήρη ἐνεργοποίηση καί συμμετοχή τῶν Οὐνιτικῶν ἐκκλησιῶν τόσο στήν Οἰκουμενική κίνηση, ὅσο καί στόν Ἐπίσημο Θεολογικό Διαλόγου μεταξύ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν ἐξ ἀρχῆς, παρά τίς ἔντονες ἐνστάσεις ἀπὸ μεριᾶς ὀρθοδόξων.

τό ἐκκλησιαστικό μόρφωμα καί τό προϊόν τοῦ ρωμαϊκοῦ δόγματος περί τῆς ἄμεσης δικαιοδοσίας τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης στό σύνολο τῆς Ἐκκλησίας.

Στό τρίτο κεφάλαιο "*Οἱ μέθοδοι καί οἱ συνθῆκες ἐργασίας τῶν Οὐνιτικῶν ἐκκλησιῶν*" μιλοῦμε περί τῶν τριῶν διαφορετικῶν μεθόδων προσηλυτισμοῦ πού ἄσκησαν στόν χῶρο δράσης τους: *α) ἡ λατινοποίηση, β) ἡ συγκρότηση τῶν οὐνιτικῶν ἐκκλησιῶν καί γ) ἡ προσωπική προσχώρηση*. Κατά συνέπεια ὅλοι αὐτοί οἱ τρόποι προσέγγισης καί προσηλυτισμοῦ ὄξυναν τό ἀρχικό χάσμα μεταξύ τῶν τοπικῶν κοινοτήτων. Ὑπέρογκα ποσά σπαταλήθηκαν ἀπό τό Βατικανό γιά τήν ἐπίτευξη αὐτοῦ τοῦ σκοποῦ καί παλαιότερα καί στή σύγχρονη ἐποχή εἰδικότερα μετά τήν πτώση τοῦ ὑπαρκτοῦ σοσιαλισμοῦ, ὅπου πολλές χῶρες ἀναζήτησαν τήν πρωτογενῆ τούς χριστιανική ταυτότητα. Πρέπει νά σημειώσουμε ὅτι μετά τήν δεύτερη Σύνοδο τοῦ Βατικανοῦ θεωρητικά ἡ δράση τῶν οὐνιτικῶν κοινοτήτων ἄλλαξε δομή καί χαρακτήρα, καθώς οἱ παλιές μέθοδοι καταργήθηκαν καί προωθήθηκαν ἡ προσευχή γιά τήν ἕνωση τῶν χριστιανῶν, ἡ καλύτερη ἀλληλογνωριμία, ἡ κοινή ἀντιμετώπιση τῶν διαφόρων κοινωνικῶν ζητημάτων καί ἡ εἰρηνική συμβίωση.

Τό ἄρθρο μας καταλήγει μέ τή θεματική ἑνότητα "*Ἡ γέννησή των Οὐνιτικῶν ἐκκλησιῶν. Τό πρόβλημα τῆς Οὐνίας κατά τό παρελθόν καί στή σύγχρονη ζωή*" τό ὁποῖο ἀποτελεῖ τό τέταρτο κεφάλαιο καί στό ὁποῖο θίγεται συγκεφαλαιωτικά τό δύσκολο αὐτό ζήτημα. Συμπερασματικά λοιπόν θά μπορούσαμε νά ἀναφέρουμε ὅτι αὐτές οἱ κοινότητες δημιουργήθησαν ἀρχικῶς μέ σκοπό τήν ἐκκλησιαστική ἕνωση μεταξύ τῶν ὀρθοδόξων καί τῶν ρωμαιοκαθολικῶν, χρησιμοποιώντας ὅμως μέσα καί τρόπους μή γόνιμους καί συμβατούς μέ τόν χριστιανισμό ποὺ πρέσβευαν. Ἡ ἴδια ἡ ἱστορία ἀπέδειξε ὅτι αὐτό τό μοντέλο ἑνοποίησης ἀπέτυχε τόσο λειτουργικά, πρακτικά, ἐκκλησιαστικά, ὅσο καί ἐκκλησιολογικά, ἐνῶ ἐπιπρόσθετα ἀκόμη καί ψυχολογικά ἀπομάκρυνε τό ποίμνιο τῶν δυό ἐκκλησιῶν. Τό κέντρο τῆς ἀναφορᾶς τοῦ ὅλου προβλήματος ἐκκλησιολογικά ἐντοπίζεται γιά ἀκόμη μιά φορά στήν δικαιοδοσία καί στήν ἐξουσία πού ζητᾶ ἡ Ρωμαιοκαθολική ἐκκλησία γιά τόν ἐπίσκοπο Ρώμης (juridiction universelle et infaillibilite). Ἐκκλησιαστικά οἱ οὐνιτικές κοινότητες ἔχουν μιά συμπεριφορά ἐπιθετική πρός τίς τοπικές Ὀρθόδοξες ἐκκλησίες ἀπό τίς ὁποῖες ἀποχωρίστηκαν, ἐνῶ ἀπό τήν ἄλλη πλευρά οἱ ὀρθόδοξοι τούς ἀντιμετωπίζουν ἐξαιτίας τοῦ ἄσχημου βεβαρημένου παρελθόντος μέ μιά καχυποψία καί μέ μιά ἀμφιβολία γιά τήν γνησιότητα τῶν ἔργων, τῶν σκοπῶν καί τῶν λόγων τους.

Τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο σέ πλεῖστες τῶν περιπτώσεων ἔχει ἐκφράσει τήν ἀγωνία του γιά τήν δράση τῶν οὐνιτικῶν

κοινοτήτων διατυπώνοντας ἔμπρακτα τήν σύνολη ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστική συνείδηση καί παράλληλα ἔχει ἐκφράσει τήν ἀγωνία καί τήν θέλησή του γιά τή συνέχιση τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου. Ἔχει ἐπίσης καταδικάσει τόσο τήν ἐπιπλέον σύγχρονη προώθηση τῆς Οὐνίας ἀπό τή μεριά τοῦ Βατικανοῦ, ὅσο καί την ὁποιαδήποτε καί κάθε μορφή βίας καί προσηλυτισμοῦ πού ἔρχεται σέ ἀντίθεση μέ τήν ἀποστολική ἀρχή τοῦ χριστιανισμοῦ.

Ἡ ἑνιαία ἐκκλησιαστική πορεία τῶν δύο ἐκκλησιῶν, τῆς Ὀρθόδοξης καί τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς, τῆς πρώτης κοινῆς χιλιετίας ἀποτελεῖ τόν πιό εὐαγῆ καί τόν πιό ὑγιῆ δείκτη γιά τήν ὁμαλοποίηση τῶν ἐκκλησιαστικῶν σχέσεων, καί ὄχι ἡ μέθοδος τῆς Οὐνίας, πού εἶναι κάτι τό τεχνητό καί πρόσκαιρο, γεγονός πού τοῦ στερεῖ τήν χριστιανική αὐθεντικότητα καί τήν ἁρμονική λειτουργία.